

د.تركي بن خالد الظفيري

الاستشراق عند إدوارد سعيد

رؤية إسلامية

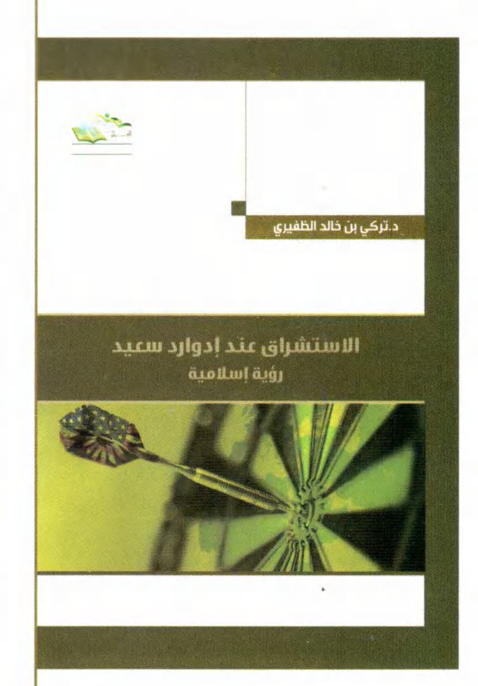
يعتبر كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد من أهم المراجع في نقد الاستشراق، تُرجِم إلى أكثر من عشرين لغة، وأصبح مرحلة فارقة في الدراسات الاستشراقية.

فإدوارد سعيد -أمريكي الجنسية- أكمل تعليمه في أمريكا، ودرَّس في جامعتها، ولهذا انتقد الاستشراق من داخل المؤسسات الراعية له، وتعرَّف على الصورة الذهنية التي رسمها الغربيون للشرق.

وإدوارد سعيد -فلسطيني الأصل- عاش منفياً عن بلاده فلسطين، وقد جعل القضية الفلسطينية هدفاً من أهدافه، وتعرض بسببها لمحاولة اغتيال من قبل الصهاينة، ولم يثنه ذلك عن نصرة قضيته.

وإدوارد سعيد - نصراني الديانة- كتب عن الإسلام وبيّن أنه دين تعرَّض للظلم والتشويه حاله كحال نظرة الغرب إلى الشرق وأهله.

وإدوارد سعيد -الناقد الأدبي- تأثر بمفكرين، وله نتاج ثقافي، وقد تميز بمنهجه النقدي الخاص به درسه المؤلف وفق رؤية إسلامية.





المملكة العربية السعودية - ص.ب ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥
هاتف : ٦٢٨٨٦٨٥ ٢ (٩٦٦+) فاكس : ٢٧١٨٢٣٠ ٢ (٩٦٦+)
www.taseel.com - taseel@taseel.com

الاستشراق
عند
إدوارد سعيد

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستشراق
عند
إدوارد سعيد

رؤية إسلامية

د. تركي بن خالد الظفيري

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الاستشراق عند إدوارد سعيد - رؤية إسلامية

د. تركي بن خالد الظفيري

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

الطبعة الثانية

١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

تصميم الغلاف: مركز التأصيل

الحجم: ١٧×٢٤سم

التجليد: غلاف

مركز التأصيل للدراسات والبحوث

المملكة العربية السعودية، جدة، طريق الحرمين (الخط السريع)، بجوار كوبري التحلية.

هاتف: ٦٢٨٨٦٨٥ ٠١٢ ٩٦٦ +   ناسوخ: ٢٧١٨٢٣٠ ٠١٢ ٩٦٦ +

ص ب: ١٨٧١٨ جدة ٢١٤٢٥ المملكة العربية السعودية

الموقع الإلكتروني: www.taseel.com

بريد إلكتروني: taseel@taseel.com

الإهـــــداء

إلى معلمي وأستاذي وصديقي ووالدي الذي رباني فأحسن تربيتي إلى أبي رحمه الله الذي عاش معي ظروف هذه الرسالة لحظة بلحظة، يتابع الإنجاز، ويلهج لسانه بالدعاء لكاتبها. أدرك نهايتها ولم يدرك مناقشتها إليك أبي أهدي هذا النجاح رحمك الله وتغمدك بواسع رحمته فكم أفتقدك.

المقدمة

بسم الله الرحمـٰن الرحيم

الحمد لله الذي منّ بالإسلام على البشرية، وهداهم إلى دينِ الحقِّ والعدلِ والإنسانية، وأنار بالعلمِ ظلماتِ الجاهلية، أحمد ربي وأشكره على نعمه العظام، وأشهدُ ألّا إلـٰه إلا الله وحده لا شريك له ذو الجلالِ والإكرام، وأشهدُ أنَّ نبينَا وسيدَنا محمداً عبدُه ورسولُه نبيُّ الرحمةِ والعدلِ والسلام، اللَّهُمَّ صلِّ وسلِّم وبارك على عبدِك ورسولك محمدٍ وعلى آله وصحبه الكرامِ، أما بعد:

فإنَّ العلاقات بين الشرق والغرب تتعرض منذ قرون إلى شدٍّ وجذب ثقافي وديني وسياسي واقتصادي، وقد دارت مساجلات فكرية طاحنة حولها، ونشأت مدارس فكرية وتخصصات أكاديمية[1]، ويعدُّ الاستشراق من أهم هـٰذه التخصصات المتعلقة بدراسة الشرق، وقد استبدل المستشرقون هذا المصطلح بسبب الإيحاءات السلبية التي يتضمنها مصطلح «الاستشراق»، وفضَّلوا استخدام

(١) انظر: الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، د. علي بن إبراهيم النملة، (الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م) ص٩.

مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات المناطق[1]. وقد اتجه بعض المفكرين العرب إلى دراسة الاستشراق، والتأمل في تاريخه ونشأته والأدبيات التي ينظر من خلالها إلى الشرق، وكان من أبرزهم إدوارد سعيد (١٩٣٥ ـ ٢٠٠٣م) ذو الأصول الفلسطينية، والجنسية الأمريكية.

عاش سعيد أكثر حياته في أمريكا طالباً، وأكاديمياً، وناقداً أدبياً، ومفكراً، وقد قضى معظم حياته الأكاديمية أستاذاً في جامعة «كولومبيا» في نيويورك، ويتحدث إدوارد سعيد العربية والإنجليزية والفرنسية بطلاقة.

إنَّ بروز سعيد في النقد الأدبي، والنكسات التي عانت منها القضية الفلسطينية، وحياته في المنفى، جعله يتجه إلى قراءة العقلية الغربية تجاه الشرق، فقدَّم تحليلاً عميقاً للخطاب الغربي، حلَّل خطابات السياسيين، وروايات الأدباء البارزين، وأقوال الفلاسفة والمفكرين الغربيين، تلمَّس من خلالها الرؤية الغربية الواعية واللاواعية تجاه الشرق، وكان لدراسته في أمريكا وتدريسه فيها، دور ظاهر في تميزه بالدراية الدقيقة للغرب وخباياه الأكاديمية والأدبية والفلسفية؛ فأضحى له منهجه الخاص في تحليل الخطاب الاستشراقي.

لم يمرُّ كتاب «الاستشراق» مروراً عابراً على المفكرين الغربيين، بل كان محل نقدهم، والذي أثار حفيظتهم في نقده هو اللهجة الهجومية التي تستند إلى معرفة دقيقة بمناهج التحليل الغربية الجديدة، التي قرأت مناطق أخرى من ممارسة القوة والمعرفة، وكشفت عن فضيحة العقل الغربي أزمنة التنوير والحداثة، ولذلك أصبح «الاستشراق» من الكتب الأساسية في القرن العشرين، وقد تُرجم إلى أكثر من عشرين لغة، ثم استتبعه بعدة كتب تتجه إلى ذات الهدف والمقصد، ولعلَّ من أبرزها كتاب «الثقافة والإمبريالية» وكتاب «تغطية الإسلام»، وغيرها.

ولقد فتح كتابه «الاستشراق» حقلاً جديداً في الدراسات الأكاديمية يعرف بدراسات ما بعد الكولونيالية ـ أي: الاستعمار ـ، ولهذا أتى هذا الكتاب «الاستشراق عند إدوارد سعيد ـ رؤية إسلامية» ليناقش موضوعاً هاماً في الدراسات الاستشراقية.

---

(١) انظر: الاستشراق: المفاهيم الغربية للشرق، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، (القاهرة، دار رؤية، ط١، ٢٠٠٦م) ص٤٤.

إنَّ منهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق سيتضح من خلال دراستنا لحياته، والعوامل التي أثرت عليه، والمفكرين الذين أثروا في منهجه النقدي، ويتبين منهجه النقدي عند تحليل كتابه «الاستشراق»، ودراسة كتبه الأخرى التي تعالج موقف الغرب من الشرق، وسأتناول بالنقد ما يحتاج إلى نقد في رؤيته للاستشراق، وفي منهجه النقدي.

مشكلة الدراسة:

تتجلى مشكلة البحث في معرفة المناهج والشخصيات التي أثرت في صياغة منهج إدوارد سعيد النقدي، والتعرف على موقفه من الاستشراق، واستنتاج منهجه النقدي الذي اعتمده لدراسة تراث المستشرقين، وتقييم هذا المنهج ونقده، ودراسة الانتقادات الموجهة لموقفه من الاستشراق وتقييمها بموضوعية وحياد.

حدود الدراسة:

١ ـ تحلل الدراسة كتب إدوارد سعيد التي تعالج نظرة الغرب للشرق ـ وخاصة كتاب «الاستشراق» ـ، لمعرفة موقفه من الاستشراق، ومنهجه النقدي الذي اعتمده، ونقد هذا المنهج. وسأركز على الكتب الآتية ـ على تفاوت في الاقتباس والتحليل فيما بينها ـ:

- كتاب «الاستشراق».
- كتاب «الثقافة والإمبريالية».
- كتاب «تغطية الإسلام».
- كتاب «العالم والنص والنقد».
- كتاب «القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي».

٢ ـ معرفة الشخصيات التي أثرت في منهج إدوارد سعيد النقدي، ومظاهر تأثره بها.

٣ ـ الدراسات التي تطرقت لمنهجه سواء مؤيدة أم ناقدة لموقفه من الاستشراق، منذ أن ألَّف كتابه «الاستشراق» عام ١٩٧٨م إلى وقتنا الحاضر.

أهمية البحث وأسباب الاختيار:

تظهر أهمية البحث في عدة نقاط، يمكن إجمالها في التالي:

١ ـ كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد من أهم المراجع في نقد الاستشراق، وأصبح مرحلة فارقة في الدراسات الاستشراقية، وقد ترجم إلى أكثر من عشرين لغة.

٢ ـ أثار كتاب «الاستشراق» ردود فعل متباينة، فمع وجود مناصرين لمنهجه اتسعت موجة الانتقادات لموقفه من الاستشراق، فقد انتقده بعض المستشرقين مثل: «برنارد لويس»، و«جستس رايد فاينر» وانتقده ـ أيضاً ـ بعض المفكرين اليساريين مثل: مهدي عامل، وصادق جلال العظم[1]، كما سيأتي بيانه عند مناقشة نقدهم.

٣ ـ إدوارد سعيد أمريكي الجنسية، تعلم وعلَّم في أمريكا، وتعرَّف عن قرب على الصورة الذهنية التي رسمها الغربيون للشرق، لذا هو ينقد الاستشراق من داخل المؤسسات الراعية له.

٤ ـ يُعدُّ إدوارد سعيد مؤسسَ دراسات ما بعد الكولونيالية، بسبب منهجه الذي اعتمد على ربط الاستشراق بالاستعمار الغربي والإمبريالية الأمريكية.

٥ ـ إدوارد سعيد بروتستانتي الديانة، يدافع عن الإسلام ويفند نظرة الغرب للإسلام، ويكشف زيف الادعاءات الغربية ضد الإسلام.

ولمّا كانت دراسة منهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق بهذه الأهمية، ولأنه من أهم نقَّاد الاستشراق وفق منهج نقدي لنصوص المستشرقين، ولعدم وجود دراسة أكاديمية متخصصة حوله، رأيت أنه من الضروري دراسة وتحليل موقفه من الاستشراق، ومعرفة منهجه في نقده، ومناقشة ما دار حول منهجه من ردود فعل متباينة، ونقد ما يحتاج إلى نقد في رؤيته ومنهجه.

أهداف الدراسة:

١ ـ دراسة كتب إدوارد سعيد التي تعالج نظرة الغرب للشرق.

٢ ـ التعرف على الشخصيات الفكرية المؤثرة في منهج نقد الاستشراق عند إدوارد سعيد، ومظاهر تأثره بها.

---

(١) انظر مقال: **الاعتراضات على سعيد بين التهافت والتحزب والتحليل**، إبراهيم فتحي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٥٧ ـ ١٦٩.

٣ ـ استنتاج منهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق، ونقد منهجه.

٤ ـ التعرف على أبرز الانتقادات الموجهة لموقف إدوارد سعيد من الاستشراق، وتحليلها ونقدها.

٥ ـ نقد موقف إدوارد سعيد من الاستشراق، ومنهجه في النقد.

منهج البحث:

سيتناول الباحثُ الدراسة باستخدام المنهج التحليلي، والاستنباطي، والنقدي: من خلال تحليل النتاج العلمي لإدوارد سعيد، واستنباط منهجه في نقد الاستشراق، ومناقشة أبرز الانتقادات الموجهة له، ونقد موقف إدوارد سعيد من الاستشراق، ونقد منهجه النقدي.

أما الترجمة التي اعتمد عليها الباحث فهي ترجمة الدكتور محمد عناني لكتاب «الاستشراق»؛ لأنه من أبرز المتخصصين في ترجمة الكتب، ولأنه ترجم عدة كتب لإدوارد سعيد فهو مطلع على أفكاره، ولأن ترجمته حازت على قبول الباحثين والمتخصصين؛ لسهولة مفرداتها، ولأن الترجمة الأولى للدكتور كمال أبو ديب كانت متكلِّفة واستخدمتْ مصطلحات عسيرة، مما اضطره إلى تخصيص كشاف لمصطلحاته، ويقول في بدايته: «يضم هذا الكشاف عدداً من الكلمات والصيغ التي قد تبدو غير مألوفة للقارئ. ولكي يسهل استخدامه، يحسن بالقارئ حين يجد كلمة عربية في ترجمتي لا يتضح له ما تعنيه أن يعود إلى هذا الكشاف»[1].

وفي ختام هذه المقدمة أود أن أتحدث عن بعض الصعوبات التي واجهتني أثناء هذا العمل، ومنها:

١ ـ أنّ هذه الرسالة كُتِبت على مرحلتين وفي دولتين، بدأت الكتابة في مدينة «فانكوفر» الكندية ذات الطبيعة الساحرة، فقد مكثت فيها ما يزيد على العام لدراسة اللغة الإنجليزية؛ حتى أكون قادراً على التعامل مع الكتب الأجنبية، كتبت قسماً من الرسالة في أجواء هادئة تارة وصاخبة تارة أخرى، كتبت جزءاً

---

(١) الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت، دار الآداب، ط٢، ١٩٩٨م) ص٣٩٣.

على شاطئ «الإنجلش بي» أقرأ وأتأمل، مرة يأسرني إدوارد سعيد، ومرة يأسرني البحر والسحاب والرذاذ اللطيف، وأحياناً أكتب في ذلك المقهى اليهودي المجاور لبيتي هناك، حاولت جاهداً أن أشعر بما يشعر به المضطهد الفلسطيني وهو يعيش بين يهود، لم أطل الكتابة عندهم؛ فنظراتهم المريبة تجاهي كانت واضحة، ولم أحتج للحن القول حتى أبتعد. كتبت هذا الجزء من البحث في بلاد الغربة وما يعتري الغريب من الوجد والشوق إلى الأهل والأوطان.

وكتبت الجزء الآخر من البحث عند عودتي إلى بلادي حيث الاستقرار والراحة وهدوء النفس وقوة التركيز، فأنجزت في أشهر قليلة ما لم أنجره في عام هناك!

٢ ـ ومن الصعوبات ـ أيضاً ـ تعدد الترجمات للكتاب الواحد، وأحياناً تعدد الكلمات للمصطلح الواحد ـ كما سيأتي ـ مما جعلني أتأمل في المصطلح وأرجع ـ أحياناً ـ إلى الكتاب الإنجليزي لأعرف أدق الترجمات له.

٣ ـ ومن الصعوبات تداخل عدد من العلوم المتخصصة في هذه الدراسة، وهذا التداخل مفيد للباحث؛ لكثرة القراءة حول هذه العلوم المتنوعة، فقد كتب الباحث حول الاستشراق، والاستعمار والإمبريالية، ومدارس النقد الأدبي، والمدارس الفلسفية والمذاهب المعاصرة، وعلوم القرآن والحديث. ومن كان له الغنم فعليه الغرم، فكل هذا التداخل بين هذه التخصصات جعلني أمام تحدٍ كبير، يتمثل في هذا السؤال: كيف أوازن بين أهداف الدراسة وبين مناقشة تخصصات مختلفة كُتب حولها مؤلفات متعددة؟ فقد اجتهدت أمام هذه الصعوبة أن يكون البحث مركَّزا وعميقاً يحقق الأهداف ويجيب عن تساؤلات الدراسة، ويناقش المسائل الفرعية في إطار الأهداف المحدّدة، دون استطراد وتوسع في مناقشة أهداف فرعية، حسبي أنني بذلت وسعي والتوفيق من الله ـ تعالى ـ.

٤ ـ وسأشير إلى صعوبة لم تواجهني ـ فحسب ـ بل واجهت كل عربي شرقي يقرأ لإدوارد سعيد، فقد كَتَب سعيد للغرب ولم يكتب للشرق، كتب يخاطب العقل الأوروبي والأمريكي؛ لذلك كتابته مليئة بأسماء وكتب ومقالات لا يهتم لها القارئ العربي، وهذا السبب ـ من وجهة نظري ـ من أهم أسباب العزوف عن قراءة كتب سعيد في البلاد العربية.

٥ ـ وأشد هذه الصعوبات على الباحث، والتي أثرت كثيراً على وضعه

النفسي؛ اشتداد المرض على أبي رحمه الله، فكنت أعيش معه آخر أيامه مستشعراً إمكانية الفراق في أي لحظة، وأعيش مع الرسالة في أوقات متفاوتة، فكم تمنيت أن أحتفل معه في مناقشتها، لكن قدر الله سابق وأمر الله نافذ، فتوفي رحمه الله بعد إخباري له أنني أنجزت البحث كاملاً بيوم واحد فقط، فالحمد لله على تقديره، وأسأله سبحانه أن يلحقني به في الفردوس الأعلى من الجنة.

وقبل الشكر والختام أحب التنويه إلى أن هذا الكتاب هو بالأصل رسالة دكتوراه تقدمت بها إلى جامعة الملك سعود، وكان عنوان الرسالة «منهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق والانتقادات الموجهة له ـ دراسة تحليلية نقدية»، وقد اجتهدت في تهذيبها وحذف ما لا يحتاجه القارئ منها وكما اختصرت عنوانه إلى «الاستشراق عند إدوارد سعيد ـ رؤية إسلامية».

وفي الختام أتقدَّم بالشكر الجزيل بعد شكر الله ـ تعالى ـ لجامعة الملك سعود، ممثلة بكلية التربية ـ قسم الثقافة الإسلامية ـ على إتاحة الفرصة لي لإكمال دراستي في مرحلة الدكتوراه، وأشكر كل من أعانني على إتمام هذه الدراسة، وعلى رأسهم مشرف هذه الرسالة الأستاذ الدكتور: عبد الله بن صالح البراك، رئيس قسم الثقافة الإسلامية، وأستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بالقسم، فقد كان خير معين على إتمامها، ولخبرته الأكاديمية وحسن تعامله أثر في الرسالة وكاتبها، فشكر الله سعيه، وبارك في علمه، وجعل ما قدَّم في موازين حسناته.

كما أشكر الأستاذ الدكتور: سليمان بن قاسم العيد، أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بقسم الثقافة الإسلامية بكلية التربية، والدكتور: محمد بن سعيد السرحاني، عميد كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، على تفضلهما، وموافقتهما لمناقشة الرسالة، فشكر الله لهما، ونفع بعلمهما.

إنَّ هذه الرسالة عمل بشري يعتريه الصواب والخطأ، فما كان فيه من رأي صواب فمنَّة من الله ـ تعالى ـ وحده، وأسأل الله ـ تعالى ـ أن يتجاوز عن خطئي وتقصيري، وكما أسأله ـ سبحانه ـ بأسمائه الحسنى وصفاته العلى، أن يجعل هذه الدراسة خالصة لوجهه الكريم، وأن تسدَّ ثغرة في الدراسات الاستشراقية، وأن تكون سبيل هداية لمن يريد معرفة الإسلام بعدله ورحمته وأمانته وصدقه، اللَّهُمَّ اهدنا لأحسن الأخلاق لا يهدي لأحسنها إلا أنت، واصرف عنا سيئ الأخلاق

لا يصرفُ عنا سيئها إلا أنت، اللَّهُمَّ أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه، وأرنا الباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه.

وصلى الله وسلم وبارك على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

نشأة إدوارد سعيد، وحياته الأسرية والعلمية ومؤلفاته

في مطلع شهر سبتمبر من عام ١٩٩١م، دعا إدوارد سعيد مثقفين وناشطين فلسطينيين إلى إقامة ندوة في لندن عشية مؤتمر مدريد، في أعقاب حرب الخليج، محاولةً منه لدفع المسيرة إلى الأمام نحو تحقيق حقوق الفلسطينيين وتقرير مصيرهم. في هذه الظروف، وفي إحدى الاستراحات المقررة أتاه خبر مؤلم حول وضعه الصحي، يخبره طبيب العائلة بأنه مصاب بسرطان الدم اللمفاويّ المزمن[١].

قام بعلاجه الدكتور: «كانتي راي»، والذي يذكّره بين الحين والآخر بأنه قد يحتاج إلى علاج كيميائي، وفي آذار/مارس ١٩٩٤م باشر ذلك العلاج، ثم عقد العزم على كتابة سيرة حياته، ومحطات الألم التي عانى منها وهو مشرد ومنفي، ويقول عن نفسه: «أدركت أني دخلتُ إنْ لم يكن المرحلة الختامية من حياتي، فعلى الأقل المرحلةَ التي لا عودة منها إلى حياتي السابقة، مثلي مثل آدم وحواء عندما غادروا الجنة، وفي أيار/مايو ١٩٩٤م بدأتُ العمل على هذا الكتاب»[٢].

«خارج المكان» كتابه الذي كشف فيه عن تفاصيل دقيقة حول حياته ونشأته وتنقلاته، ويوحي هذا العنوان بأن إدوارد سعيد عاش خارج مكانه فهو الفلسطيني المنفي عن بلده، ويقول عن غربته: «والآن لم يعد يهمني أن أكون سوياً وفي

(١) خارج المكان، إدوارد سعيد، ترجمة: فواز طرابلسي، ط١، (بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٠م) ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) المرجع السابق، ص٢٦٨ ـ ٢٦٩، وانظر: دفاعاً عن إدوارد سعيد، فخري صالح، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٠م)، ص٩١.

مكاني - في البيت مثلاً -، بل إني لم أعد أرغب أصلاً في ذلك. خيرٌ لي أن أهيم على وجهي في غير مكاني، وألا أملك بيتاً، ولا أشعر أبداً كأني في بيتي في أيِّ مكان، خصوصاً في مدينة مثل نيويورك حيث سأعيش إلى حين وفاتي»[١].

إنَّ من المشكلات التي تواجه القارئ لهذا الكتاب تشتت المعلومات داخله، فلم يعتمد التسلسل التاريخي عند ذكر الأحداث، بل يربطها مع أحداث أخرى وفقاً للموضوع الذي يناقشه، ولظروف مرضه وتَقَطُّعِه في استحضار وكتابة الأحداث جاء الكتاب بهذا التفرق، وفي هذا التمهيد سيتركز جهدي على هذا الكتاب، محاولاً قراءة أحداث حياته، وجمع ما تفرق من معلومات، دون التدقيق في كثير من التفاصيل، وسأتيح المجال لإدوارد يتحدث عن نفسه في هذا التمهيد، وأحاول أن يدخل القارئ إلى روح كتابات إدوارد سعيد، ورغبة مني في أن أكتب ترجمة وافية مختصرة، علّها أن تكون مرجعاً لترجمة إدوارد من خلال ما ذكر عن حياته.

مولده، واسمه، ونسبه:

ولد إدوارد في الأول من تشرين الثاني/نوفمبر من عام ١٩٣٥م، وكانت ولادته على يد قابلة يهودية في القدس[٢].

تحدث إدوارد متعجباً من اسم «سعيد» الذي ينتسب إليه، والذي يكثر في أبناء عمومته، مع أنه لم يكن أحد من أجداده يحمل هذا الاسم، ولا يَعرِفُ من أين أتى؟ فاسمه الحقيقي «إدوارد وديع إبراهيم»[٣]، وأصل حمولته من عائلة «الخليفاوية» من الناصرة[٤].

عاش في عالم من التناقضات، فأسرته العربية توهم نفسها بأنها أمريكية الجنسية والولاء، وهي في الحقيقة أصولها عربية فلسطينية، حتى إنَّ اسمه مكوَّن

---

(١) خارج المكان، ص٣٥٧، وانظر: إدوارد سعيد رواية للأجيال، محمد شاهين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م) ص٣١.

(٢) انظر: خارج المكان، ص٤٥.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٥.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٠.

من تناقض سبب له حرجاً كبيراً، «إدوارد» الإنجليزي و«سعيد» العربي اجتمعا في شخص واحد ليجعلا منه شخصاً متردداً خجولاً في غير مكانه دائماً، يقول عن نفسه: «هكذا كان يلزمني قرابة خمسين سنة لكي أعتاد على «إدوارد» وأخفف من الحرج الذي يسببه لي هذا الاسم الإنجليزي الأخرق الذي وُضِع كالنير على عاتق «سعيد» اسم العائلة العربي القح.. وخلال سنوات من محاولاتي المزاوجة بين اسمي الإنجليزي المفخَّم وشريكه العربي، كنتُ أتجاوز «إدوارد» وأؤكد على «سعيد» تبعاً للظروف، وأحياناً أفعل العكس، أو كنتُ أعمد إلى لفظ الاسمين معاً بسرعة فائقة بحيث يختلط الأمرُ على السامع، والأمر الوحيد الذي لم أكن أطيقه، مع اضطراري إلى تحمله، هو ردود الفعل المتشككة والمدمِّرة التي كنت أتلقَّاها: إدوارد؟ سعيد؟»[١].

عائلته العربية حاولت جاهدة إيهام نفسها بأنها عائلة غربية، يقول عن ذلك: «كل ذلك أبرز النوعية الاصطناعية لماهيتنا: أسرة تصرُّ على افتعال تصوير نفسها بأنها جماعة أوروبية صغيرة، على الرغم من بيئتها المصرية والعربية»[٢]. اضطراب وحيرة وقلق يسببه هذا الازدواج الثقافي الذي يرمز له اسمه.

ينتسب إدوارد إلى عائلة نصرانية، مكوَّنة من سبعة أشخاص: أبويه وأربع شقيقات وهن: «روزماري» و«جين» و«جويس» و«غريس»[٣]، وأمه «هيلدا» (١٩١٤ ـ ١٩٩٠م)[٤].

يشكك الكاتب اليهودي الأمريكي «جستس رايد فاينرل» في صحة نشأة إدوارد سعيد في فلسطين[٥]، ورد عليه عدد من الكتاب، وكان من أبرزهم الكاتب البريطاني «كريستوفر هيتشنر»، وبيَّن زيف هذا الادعاء وأهداف الهجوم

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٦.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٦، ٣٨، ١٠٦، ١٧٣، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، علي خليل حمد، (رام الله، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧م) ص٢٣.

(٥) بيتي العتيق الجميل وأكاذيب إدوارد سعيد، جستس رايد فاينر، مجلة كومنتري، عدد شهر أيلول، ١٩٩٩م، المقالة مترجمة في كتاب: دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٣١ ـ ٥٨.

على إدوارد سعيد[١].

ولِدتْ أمه «هيلدا» في فلسطين، وتندرج من عائلة لبنانية متدينة، فكان أبوها «يوسف بدر» أول قسيس إنجيلي مقيم في لبنان[٢].

علاقة إدوارد بأمه علاقة عاطفية تحيط بها المحبة من كل جوانبها، ويقول عن هذا الترابط: «المؤكد أن أمي كانت الرفيق الأقرب إليَّ والأكثر حميميةً خلال ربع قرن من حياتي»[٣]، وبالضد كانت علاقته بوالده «وديع» (ت: ١٩٧١م)[٤]. والذي غيَّر اسمه إلى «وليام»[٥]، بعد تسلحه بالجنسية الأمريكية ـ كما وصفه إدوارد ـ في عام ١٩٢٠م[٦]، عامله والده معاملة قاسية في طفولته وكِبَره، مما جرأه على وصف والده بالوقاحة تارة[٧]، وبالكذب تارة أخرى[٨]، كان أبوه قاسياً جداً معه ومنشغلاً عنه، فإدارة مراكزه التجارية أولى منه دائماً، يقول: «وعندما أرافقه يبدأ الرحلة من البيت بمزاج بيتي ـ إذا جاز التعبير ـ مستجيباً لحديثي، إلى حد ما، بل قد يتكرَّم عليَّ بابتسامة، إلى أن نبلغ «جسر البولاق» الذي يصل إلى الزمالك باليابسة، وإذَّاك ينكمش تدريجياً ويصمت، ثم يتناول أوراقاً من حقيبته ويأخذ يراجعها، ومع وصولنا إلى تقاطع «الإسعاف» و«المحاكم المختلطة» على تخوم المركز التجاري الأوروبي، يكون قد انغلق دوني كلياً، فلا يجيب على أسئلتي بل لا يكاد يعترف بوجودي، هكذا يتحول أبي إلى ربِّ عمل مهيب؛ أيْ: إلى شخصية ما لبثت أن كرهتها وخشيتها»[٩].

مرت طفولة إدوارد ومراهقته بمشكلات نفسية، فالتعامل القاسي من والده

---

(١) مدرسة كونتري في التزييف، كريستوفر هيتشنز، مجلة: ذا نيشن، ٧ أيلول، ١٩٩٩م. المقالة مترجمة في كتاب: دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٧٧ ـ ٨١.
(٢) انظر: خارج المكان، ص٢٧، ٣٨، ٣٦.
(٣) المرجع السابق، ص٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص٣١، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٢١.
(٥) انظر: خارج المكان، ص٢٨، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٢٢.
(٦) انظر: المرجع السابق، ص٣٣.
(٧) انظر: المرجع السابق، ص٢٨.
(٨) انظر: المرجع السابق، ص٣٢، ٤٢.
(٩) المرجع السابق، ص٤٨.

وتدخله في كل شيء، حتى قوام جسمه جعله كئيباً وعديم الشخصية وفاقداً للإرادة، يقول عن ذلك: «كان أبي هو الذي بادر تدريجياً إلى محاولة إصلاح جسدي، بل وإعادة تكوينه من الأساس، على أن أمي نادراً ما اعترضتُ على ذلك، بل أخذت تدور بجسدي بانتظام من طبيب إلى آخر، وإذ أستذكر وعيي لجسدي منذ سن الثامنة فصاعداً، أراه منحبساً في نظام صارم من التصحيحات المتكررة، تمت كلُّها بأمر من أهلي، وأدى معظمها إلى تفاقم نقمتي على ذاتي»[١].

فقد عانى كثيراً من سوء تربية والده له وتدخله في تفاصيل حياته، وفي كلام إدوارد عن والده ما يوضح لنا العقلية النقدية والأسلوب النقدي لإدوارد، فقد انتقد والده بألفاظ جارحه، أذكرها هنا لتوضيح أنه ينتقد أقرب الناس إليه بطريقة قاسية، يقول عن معاناته تلك: «على أن أطول عملية إصلاح وأكثرها إخفاقاً كانت تلك التي تتعلق بقامتي، وقد أضحت هوس أبي وموضوعه الأثير، عند بلوغي المراهقة. وفي حزيران/يونيو ١٩٥٧م، عندما تخرجت من جامعة «برينستون»، بلغ الأمر ذروته عندما أصرَّ أبي على أخذي إلى صانع حمّالات ومشدَّات في «نيويورك» يشتري لي زيراً أرتديه تحت قميصي، وأكثر ما أحبطني في تلك التجربة هو أني، وقد بلغتُ الحادية والعشرين لم أعترض على كون أبي قد خوَّل نفسه يحزمني مثلَ طفلٍ شقيٍّ ترمز قامته الملتوية إلى ماهية ذميمةٍ تستحق عقاباً أليماً»[٢]، ولم يكتفِ والده بهذا الحد بل ضربه وهو في دراساته العليا، قال عن هذه الحادثة: «أسفت لقوته وضعفي أسفاً لا تستطيع الكلمات التعبير عنه، ولكنْ لم يصدر عني ردٌّ أو احتجاج حتى عندما اعتدى عليَّ بالضرب المبرِّح على نحو مُهين وأنا طالبُ دراسات عليا في «هارفارد»، عقاباً على وقاحتي»[٣].

ويقول إدوارد واصفاً الحاجز النفسي بينه وبين والده: «وقد ظللت أنادي أبي «دادي» إلى حين وفاته، على أني كنت أشعر دائماً أنها تسمية عَرَضيةِ

(١) المرجع السابق، ص٩٢.
(٢) المرجع السابق، ص٩٤.
(٣) المرجع السابق، ص٩٦.

وأتساءل ما إذا كان يجوز أصلاً أن أعتبر نفسي ابنه؟! فأنا لم أطلب منه طلباً دون توجس كبير وساعات من الإعداد المحموم، وأبشع ما قاله لي إطلاقاً ـ وكنت في الثانية عشرة ـ هو: «إنك لن ترث مني شيئاً، أنت لست ابن رجل ثريٍّ»، مع أني كنتُ فعلاً ابنَ رجل ثريٍّ، وعند وفاته تبين أنه أوصى لأمي بكل ثروته»[١].

تحدَّث عن حبه لعائلته وسخاء والده وإنفاقه على دراسته، ومع كل هذا لم يغفر له تدخل والده في جسده: «ولكني لن أستطيع أن أغفر له، أن ذلك التنازع على جسدي، وفرضه الإصلاحات والعقوبات الجسدانيةَ عليه، رسَّخا لدي شعوراً عميقاً بالخوف العميم الذي قضيتُ معظم حياتي أحاول التغلُّب عليه، وما أزال أفكر أحياناً أني جبان، تتوعدني كارثةٌ جبارة ضامرة تتحفز للانقضاض عليَّ بسبب ذنوبٍ ارتكبتُها وسوف أُعاقب عليها لا محالة في القريب العاجل»[٢].

وهذا الشعور السلبي المتمثل في ضعف شخصيته مع والده، وفقدانه الثقة في ذاته ظاهر في حديثه عن نفسه، فمما قال:

- «هكذا فقدت تدريجياً الثقة بالنفس وحلَّت محلها هشاشةُ شعوري بالأمان تجاه الذات والمحيط»[٣].

- «فأستنتج من ذلك أني لا أتمتع بالقوة المغنوية اللازمة لبذل قصارى جهدي، كنت ضعيفاً بكل ما تعنيه الكلمة»[٤].

- «لا أزال إلى الآن أجد صعوبة لا تطاق في أن أشاهد ذاتي على شاشة التلفزة، بل حتى أن أقرأ ما يُكتبُ عني»[٥].

- «كما تجسَّد في ذلك المشهد المسرحي بامتياز، مثل شرخٍ جديدٍ ذي طاقة تدميرية عظيمة، إلى بنية «إدوارد» الهشة والمتخلخلةِ أصلاً»[٦].

---

(١) المرجع السابق، ص٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص٩٦، ٩٧.
(٣) المرجع السابق، ص٧٤.
(٤) المرجع السابق، ص٧٩.
(٥) المرجع السابق، ص٨٥.
(٦) المرجع السابق، ص١٠٦.

هذا الشعور الكئيب لذاته أصابه برعشة غير إرادية إذا همَّ أن يبول، وبعد عرضه على أخصائي طب الأطفال قال: «لعلها ذات أصل نفساني»[١]؛ أي: عنده مشاكل نفسية سببت له هذه الرعشة.

استطاع إدوارد أن يقاوم الآثار النفسية التي لحقت به بسبب العنف الأبوي إلى أن يكون صاحب مشروع فكري وسياسي، ولم يستسلم لنداءات النفس الضعيفة بل انتصر عليها، وأنشأ مقعده بين كبار المفكرين.

قد كان صريحاً في مذكراته، ووصف حياته بمشكلاتها وآلامها ومتعها وتناقضاتها وصفاً دقيقاً، لم يمتدح نفسه كثيراً، ولم يركِّز على جوانب قوته، حتى أضحى كتابه لوحةً مطرزة بمعاناته وآلامه والتناقضات التي عاشها في محيطه.

تربيته الدينية:

عاش إدوارد في كنف أسرة تندرج من عائلات نصرانية متدينة، فجده من أمه أول قسيس بروتستانتي إنجيلي مقيم في لبنان[٢]، وقد أرسل ابنته «هيلدا» ـ أم إدوارد ـ إلى مدرستين دينيتين للتعلم فيهما[٣].

واستغل جده منصبه الديني ليتوسط لابنته «ميليا» ـ خالة إدوارد ـ لتُدرِّس في الكلية الأمريكية للبنات في القاهرة، والتي يصفها إدوارد بأنها: «مؤسسة إرسالية أساساً»[٤]، وبهذا نرى أن أخواله متدينون، وأصحاب مناصب كنسية.

عائلة إدوارد كانت فاعلة في الوسط النصراني، فوالده هو الرئيس الفخري لجمعية الشبان المسيحيين[٥]، وهذه العلاقات والأصول الدينية للعائلة أثرت في تربيتهم لأولادهم، يقول إدوارد: «كان يوم الأحد يعني لنا «مدرسة الأحد» تلك المحنة العبثية الواقعة بين التاسعة والعاشرة صباحاً في إعدادية الجزيرة، يليها القدَّاس الصباحي في «كاتدرائية جميع القديسين». أما في أماسيِّ الأحد فكنتَ تجدنا في كنيسة الإرسالية الأمريكية في الأزبكية، نتلو ـ كل أحديْن أو ثلاثة آحاد

---

(١) المرجع السابق، ص٩٣.
(٢) انظر: خارج المكان، ص٢٧، ٣٦، ٣٨.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٧.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٨.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص١١٥.

ـ صلاة المساء في الكاتدرائية ذاتها. المدرسة، الكنيسة، الحديقة، البيت، كان هذا الحيِّزُ المحصور والمحدَّد بدقةٍ من هذه المدينة الجبارة يختصر عالمي كله حتى سنوات متأخرة من مراهقتي»[١]، هذه العائلة المعزولة عن محيطها بسبب غربتها عن بلدها الأصل، بالغتْ في تربيتها أولادها تعاليم الكنيسة حتى أصبح هوساً عندها، مما جعل إدوارد يشعر بأنه في غير مكانه دائماً.

ويذكر إدوارد قصة سؤاله لأمه عن الحمل والولادة، فكانت تعتمد الجواب نفسه دائماً: «كتبنا رسالة إلى «يسوع» فبعث إلينا بطفل!»[٢]. إذن توجيهات دينية حتى في أدق التفاصيل.

ومن الأشخاص الذين أثروا في تربيته الدينية عمته «نبيهة»[٣]، ويصفها بأنها عرَّابته فهي التي فتحت له آفاق الحرص على حقوق الفلسطينيين، يقول عنها: «ونشأت بيني وبين عمتي علاقة مميزة ـ وهي أيضاً عرَّابتي ـ تظهر في التعبير عن العاطفة المتبادلة على نحو يكاد يكون محرجاً.. بفضل عمتي نبيهة اختبرت فلسطين أول الأمر تاريخاً وقضيةً من خلال الغضب والاستنكار اللّذين أثارهما فيَّ عذابُ اللاجئين»[٤]، وكانت تعالج المرضى الفلسطينيين في بيتها، وصرَّح إدوارد بدعم الكنيسة لها[٥]، ومن الواضح أنه يعيش في وسط نشاط تنصيري من خلال دعم الكنيسة، ويؤكد ذلك أن زوجة الدكتور «حدَّاد» المقرَّب من العائلة كانت تستغل الفرص لأجل التنصير، يقول: «وأما زوجته «إيداء» السويدية الألمانية النحيلة، فهي صيغة مُبكرة عمن نسميهم الآن «المهووسين بالمسيح» إذ تستغل فرصة وجود مرضى زوجها، ومعظمهم من المعوزين ينتظرون بقلق دورهم للمعاينة؛ لتحدثهم عن مريم العذراء، ويوسف وطفلهما «يسوع».. فقد كانت تدعوهم من قارعة الطريق إلى غرفة الجلوس، ثم تطفئ الأنوار وتتحفهم بعرضٍ للشرائح الفوتوغرافية الملوَّنة، وتروح تحكي برتابة لا متناهية عن العائلة المقدسة

(١) خارج المكان، ص٤٧، ٤٨.
(٢) المرجع السابق، ص١٠٢.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٨٨، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٢٥، ٢٦.
(٤) المرجع السابق، ص١٥٨.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص١٦٠.

والخلاص والفضائل المسيحية»[١]، ثم يشير إلى عدم قبول الناس لتحويلهم من الإسلام إلى النصرانية، وكان يصف نشاط المنصرة «إيداء» بشيء من الاحتقار والسخرية، ويصف عمته بأنها تعالج الناس ولا تريد منهم تغيير دينهم.

يملك إدوارد عقلاً ناقداً لما يمرُّ به من أحداث، فيعبر عن نفرته من الكنيسة لقداديسها القاتمة العصيَّة على الفهم ـ كما يعبِّر ـ[٢]، وينتقد أخواله المتدينين؛ لأنهم يحملون فكراً تصادمياً عن الإسلام، ثم يذكر شهادة هامة جداً حول علاقة البروتستانت بأمريكا، وكذلك موقفه من الإسلام، فيقول: «وقد ظل آل بدر ـ أخواله ـ وأبناء فروعهم البروتستانتيون في فلسطين، تابعين للإرسالية البروتستانتية الأمريكية في لبنان، ويتبنون ـ أيضاً ـ تفسيراً صدامياً، بل عدوانياً، لمعنى أن يكون المرء مسيحياً في الديار الإسلامية.. وقد عززوا انتسابهم المذهبي من خلال زيارات متكررة إلى الولايات المتحدة ومتابعة دراساتهم العليا فيها، وإني أرى الآن، في نظرة استرجاعية، ضرورة أن أضيف إلى ذلك تماهيهم الوثيق جداً مع الآراء الأمريكية عن الإسلام بوصفه ديانةً منحرفةً غير قابلة للتجديد.. مع أني إلى يومنا هذا وبعد سنوات من الاقتتال الأهليّ، أعترف بعجزي عن الشعور بأيّ تماهٍ على الإطلاق مع الفكرة القائلة بأن المسيحية ديانة يهدِّدها الإسلام»[٣].

إن النشأة الدينية المحافظة التي تربى عليها إدوارد لم تؤثر في حياة إدوارد المفكر، فأصبحت علاقته مع الأديان علاقة متوترة، مع أنه يدافع عن الإسلام من جهة أنه دين تعرض للظلم والتشويه، كما سيتبين في الفصول القادمة.

تعليمه:

كان والد إدوارد حاصلاً على الجنسية الأمريكية، وهذا ما أعطاه مميزات لم تكن لغيره في ذلك الوقت، وكان مهتماً ببناء أسرة أمريكية الولاء رغم أصولها العربية، لذا حرص والده على تعليمه في المدارس الأجنبية، وسأشير ـ باختصار ـ إلى المدارس التي درس فيها إدوارد، وهي على الترتيب الآتي:

---

(١) المرجع السابق، ص١٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٥١، ٢٨٩.

(٣) المرجع السابق، ص٢١٣.

■ **إعدادية الجزيرة:**

بدأ دراسته عام ١٩٤١م في إعدادية الجزيرة، التابعة للمجلس الثقافي البريطاني، والتي تقع في حي الزمالك[١]، ويبدي إدوارد امتعاضه وكرهه للإنجليز وغربته بينهم، ويؤرِّخ إدوارد بأن هذه المدرسة هي أول اتصال بينه وبين الإنجليز، يقول: «وقد منحتني إعدادية الجزيرة اختباري الأول لنظام مُحكَم أنشأه البريطانيون كمهمة كولونيالية[٢]. كان الجوُّ جوَّ طاعة عمياء يؤطِّرها إذعانٌ بغيض عند المعلمين والتلامذة على حد سواء. ولم تكن المدرسة مثيرة بما هي مكان للعلم، ولكنها زوَّدتني بأول اتصال مديد مع السلطة الكولونيالية من خلال الإنجليزية القحة لأساتذتها وللعديد من التلامذة. ولم تكن لي علاقات متصلة بأولاد الإنجليز خارج المدرسة، ذلك أن حَبل سُرَّة سرِّياً كان يجمعهم ويخفيهم في عالم آخر مغلق عليَّ، فأدركت تمام الإدراك كيف أن أسماءهم صحيحة تماماً، وملابسهم ولكناتهم ومعاشراتهم مختلفة كلياً عن ملابسي ولكنتي ومعاشرتي، ولا أذكر أني سمعتُ أيّاً منهم يشير مرة إلى الوطن غير أني ربطتُ فكرة الوطن بهم، وإذا الوطن بمعناه العميق هو ما أنا مستبعد عنه، وعلى الرغم من أني لم أكن أحبَّ الإنجليز أساتذة أو نماذج أخلاقية، فإني لم أرَ في

---

(١) المرجع السابق، ص٦٤، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٢٨.

(٢) كولونيالية: هي كلمة إنجليزية (colonialisation)؛ وتعني: الاستعمار، والاستعمار نوعان:

١ ـ الاستعمار الاستيطاني: وفيه يتم الاستيلاء على الأرض بمزاعم عديدة، منها: أحقيتهم وملكيتهم لها، أو بالشراء الصوري، أو الحقيقي، أو بالحرب، وعادة ما يتسم الاستعمار الاستيطاني بممارسة ضروب التميز العنصري ضد أهل البلاد.

٢ ـ الاستعمار الجديد: ويتمثل في فرض السيطرة الأجنبية سياسياً، واقتصادياً، وثقافياً على دولة ما، مع الاعتراف باستقلاليتها وسيادتها، دون استخدام أساليب الاستعمار التقليدية، من خلال عقد اتفاقيات ثنائية غير متكافئة، تحد من حريات الدول وتكبلها، وتستغل مشكلاتها الاقتصادية، والإدارية للتدخل في شؤونها، والضغط عليها من خلال القروض والمعونات المشروطة، وإقامة القواعد العسكرية، وإثارة الاضطرابات الداخلية سواء كانت طائفية أم عرقية أم إقليمية.

انظر: الموسوعة الميسرة، ٢/٩٥٤، وانظر: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير ـ الاستشراق ـ الاستعمار: دراسة وتحليل وتوجيه، عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني، ط٨، (دمشق، دار القلم، ١٤٢٠هـ) ص٥٤.

وجودهم في طرف الشارع أمراً غريباً أو باعثاً على القلق»[١]. يكرر بغضه للإنجليز كثيراً فلم يعجبه تسلطهم عليه، وعنصريتهم تجاهه، وإن بدا أمريكي الجنسية، فأصوله العربية تلاحقه في كل مكان يتواجد به الإنجليز.

وقد تعرض لمواجهة كولونيالية قاسية في نادي الجزيرة من والد أحد زملائه في المدرسة، عندما نهره وقال له: «يا ولد، غادر المكان فقط، وغادره بسرعة، ممنوع على العرب ارتياد هذا المكان، وأنت عربي!»[٢]. كان غريباً في بيئة حاول والده أن يقنعه بها، ولكن لم تتقبل تلك البيئة طفولته.

■ **مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين:**

ثم درس في مدرسة القاهرة للأطفال الأمريكيين عام ١٩٤٦م، والتي تقع في حي المعادي، وقد تأسست بعد الحرب العالمية الثانية، لاستيعاب أبناء موظفي شركات النفط ورجال الأعمال والسلك الدبلوماسي الأمريكيين[٣]، لذا انضم إدوارد للمدرسة بصفته ابن رجل أعمال أمريكي، وهو لا يملك أدنى شعور بالانتماء إلى أمريكا[٤].

وجاءت اللحظة الأكثر إذلالاً في عامه الأول بعد توبيخ إحدى معلماته له ووصفه بأنه أسوأ من شاهدت في حياتها، يصف إدوارد شعوره في هذه اللحظات: «تخيلتهم يتساءلون: إنه مجرد صبيٍّ عربيٍّ مسكين، فما الذي جاء به إلى مدرسة للأطفال الأمريكيين؟! ومن أين جاء؟!»[٥]. ويقتنص إدوارد الفرص ليصف كرهه للإنجليز والأمريكان، وسوء تعاملهم مع العرب، وإن تسلحوا بالجنسية الأمريكية.

■ **مدرسة «سان جورج»:**

والتحق في مدرسة سان جورج في القدس عام ١٩٤٧م، بعد أن سافر مع عائلته إلى القدس، وقد فاتته عدة شهور من المدرسة الأمريكية، ويصف سعادته

---

(١) خارج المكان، ص٧٠.
(٢) المرجع السابق، ص٧٢.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص١١٤.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص١١٣.
(٥) المرجع السابق، ص١٢٠، ١٢١.

الغامرة في هذه المدرسة، وتوافقه النفسي مع طلابها: «وإذ وجدت نفسي للمرة الأولى والأخيرة في حياتي الدراسية بين صبيان يشبهونني، فكل فرد من أفراد صفي تقريباً تعرفه أسرتي»[١].

■ **مدرسة «فكتوريا كولِدج»:**

وفي عام ١٩٤٩م دخل المدرسة البريطانية «فكتوريا كولِدج»، وكان في الرابعة عشرة من عمره، وشكلت هذه المدرسة نقطة تحول في تاريخه، علم يقيناً حينها أنه دونيٌّ في نظر القوة الكولونيالية، يقول إدوارد: «اتسمت حياتنا في «فكتوريا كولدج» بتشوُّه كبير لم أدركه حينها، كانت النظرة السائدة إلى التلامذة أنهم أعضاء تمَّموا دفع اشتراكاتهم، في نخبة كولونيالية مزعومة يجري تعليمها فنوناً إمبريالية بريطانية قضتْ نحبها، مع أننا لم نكن ندرك ذلك تماماً علمونا عن حياة إنجلترا وآدابها، وعن النظام الملكي والبرلمان، عن الهند وإفريقيا، وعن عادات واصطلاحات لن نستطيع استخدامها في مصر أو في أي مكان آخر، ولما كان الانتماء العربي وتكلُّم اللغة العربية يُعدَّان بمثابة جنحةٍ يعاقِب عليها القانون في فكتوريا كولدج، فلا عجب ألا نتلقى أبداً التعليم المناسب عن لغتنا، وتاريخنا، وثقافتنا، وجغرافية بلادنا.. ثم إني أدركت في قلبي أن «فكتوريا كولدج» قَطَعَتْ نهائياً الأواصر التي تشدني إلى حياتي السابقة، وأنَّ ادعاء أهلي أني مواطن أمريكي قد تهافت، فقد بتنا ندرك جميعنا أننا دونيون نواجه قوة كولونيالية جريحة وخطرة بل وقابلةٌ لأن تؤذينا، ونحن مُجبَرون على تعلّم لغتها، واستيعاب ثقافتها؛ لكونها هي الثقافة السائدة في مصر»[٢].

وقد طرد إدوارد من هذه المدرسة بسبب تعاونه مع الطلاب على ضرب أحد المدرسين، ومن الطريف أن العقاب لحق به وحده دون غيره، ثم عاد للمدرسة بشروط ومواثيق[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص١٤٥ ـ ١٤٧، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٢٨. ودفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٤٥.

(٢) خارج المكان، ص٢٣٢، ٢٣٣، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٢٩.

(٣) خارج المكان، ص٢٦، ٢٦٣.

■ **مدرسة «ماونت هيرمون»:**

في عام ١٩٥١م انتقل إلى أمريكا ودرس في مدرسة «ماونت هيرمون»، والتي أسسها الإنجيلي «دوايت إل. مودي» في أواخر القرن الثامن عشر، ويتحدث إدوارد عن العنصرية ضده في هذه المدرسة يقول: «فخلال دراستي في «ماونت هيرمون»، لم أعيَّنْ مرةً خفيرَ طابقٍ أو رئيسَ مائدة أو عضواً في مجلس الطلبة أو الأول، أو حتى الثاني في الصف، مع أني كنتُ جديراً بذلك، وذلك لأسباب لم أعرفها قط، فسرعان ما اكتشفت ضرورة الاحتراس من السلطة وحاجتي إلى بلورة آليةٍ ما، أو اندفاع معيّن حتى لا أفقد الأمل بسبب ما اعتبرته جهوداً مبذولة لإسكاتي أو حرفي عن أن أكون مَنْ أنا، لأصير مَنْ يريدونني أن أكون، وأثناء ذلك بدأتُ نضالاً سوف يستمر طوال حياتي لفضح الانحياز والخبث الكامنين في السلطة التي تعتمد في مصادر قوتها اعتماداً مطلقاً على صورتها الأيديولوجية عن ذاتها بوصفها فاعلاً أخلاقياً يتصرَّف بقصد شريف وبنيوياً لا يرقى إليه الشك»[1].

وفي هذه المدرسة حصل له موقف أثر في مسيرته الفكرية، وفتح أمامه آفاقاً جديدة، عندما كلَّفه أستاذه «بولدوين» ببحث حول إشعال عود كبريت، وبعد تحمل للواجب والبحث والكتابة يقول إدوارد: «وقدَّمت البحث وأنا فخور جداً بما جمعته، فطلب «بولدين» للتوّ أن أجيء لمقابلته خلال ساعات دوامه في المكتب.. وإذ جلسنا متجاورين على كرسيين مريحين، هنأني على بحثي، «ولكن هل هذه هي الطريقة الأكثر إثارةً لدراسة ما يحصل عندما يُشعِل المرء عود كبريت؟ ماذا لو سعى لإشعال حريق في غابة، أو إضاءة شمعة في قبو، أو اصطلاحياً إضاءة لغز مثل لغز الجاذبية، كما فعل نيوتن؟»، ولأول مرة في حياتي شرَّع لي أستاذٌ آفاقَ موضوع بحثي بطريقة استجبتُ لها فوراً وبحماس، فاستيقظ لدي كل ما كان سابقاً مقموعاً ومخنوقاً في الدراسة الأكاديمية...»[2].

وفي هذه المدرسة لم تتوقف محاولات أمركته، وهو يقاوم كل هذه المحاولات، ويعبِّر إدوارد عن حزنه: «أحزنني كثيراً أني منذ مطلع كانون الأول/

---

(١) المرجع السابق، ص٢٨٥، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٣٠.

(٢) خارج المكان، ص٢٨٦.

ديسمبر ١٩٥١م، صار الجميع يؤمركني بصفتي «إد سَيْيد» باستثناء «بْرِيغر» الذي ازددتُ تقديراً لسخريته الطليقة، وفكاهته المتعددة اللغات يوماً بعد يوم، فيما المزيد والمزيد من ماضيَّ يتوارى وقد بَرَتْهُ ببطءٍ ولكن بثبات شكليات الروتين الأمريكي الناظم لأيامنا ولياليناء، حتى «طوني غلوكلِر» وهو معرفة قديمة نشأتْ في بيروت، حوَّلَتْه آلةُ التغيير تحويلاً، فقد كان يحادثني بالعربية والفرنسية، لكنه ما لبث أن أحجم عن ذلك وسرعان ما مضى كلٌّ منا في سبيله، ولحرماني من الأصدقاء المقرَّبين، أخذت أشقُّ طريقي بالنضال ساعياً بنجاح متزايد إلى التمسك بحساسية خاصة، بل إلى تنميتها، حساسية غرضُها مقاومةُ التسويد والسَّوس الأيديولوجي الأمريكي، وقد فعلا فِعْلَهما في العديد من زملائي في الصف»[1].

وفي هذه المدرسة شعر أنه في مرتبة دونية وإن كان أمريكي الجنسية، فأصوله العربية حرمته ميزات عديدة نالها الطلابُ الأمريكيون، يقول عن هذه العنصرية حينما حُرِم من إلقاء خطاب الترحيب في حفل التخرج: «شعرتُ بأني أنا الذي يستحق مثل هذا التكريم عند التخرج وقد حُرِمتُهُ، ولكني كنتُ أعرف بطريقة غريبة ولكنها صحيحة، أني لا يجوز أن أُعطاه، فتألمتُ عاجزاً عن قبول المظلمة، وعن الاحتجاج عليها، أو عن فهم ما قد يكون في نهاية المطاف قراراً له ما يبرِّره ضدي، فخلافاً لـ«فيشر» - زميله الذي يلقي بدلاً منه - لم أكن قائداً، ولا مواطناً صالحاً، ولا تقياً، ولا حتى مقبولاً بشكل عام، فأدركتُ أنه قد حُكِمَ عليَّ أن أبقى اللامنتمي مهما فعلتُ»[2].

■ جامعة «برنستون»:

وفي خريف عام ١٩٥٣م درس إدوارد في جامعة «برنستون»، وتخرج منها عام ١٩٥٧م، شعر فيها بنوع من الاستقلال والاختيار، درس فيها الإنسانيات، يثني كثيراً على معلميه من حيث التمكن العلمي واللغوي[3]، وكان للجامعة أثر كبير في نفسه، فقد حرَّكت فيه سلسلة من التيارات الداخلية المتضاربة في

(١) المرجع السابق، ص٢٩٢.

(٢) المرجع السابق، ص٣٠٥، ٣٠٦

(٣) المرجع السابق، ص٣٣٨، ٣٤٧

معظمها، وتولدت عنده فكرة المثقف والأستاذ الجامعي[١].

وفي هذه الجامعة نشر أول نص سياسي في صحيفة الجامعة، وتحدث فيه عن وجهة النظر العربية تجاه إسرائيل، وفي هذه الفترة تعرَّف على التيارات السياسية الدارجة، والتي أثرت في منظوره الفكري والسياسي[٢]. وشعر في أواخر دراسته الجامعية بمزيد من التناقض وعدم النضج، يقول: «خلال القسم الأخير من دراستي في «برنستون» اكتشفت أني كائن غير ناضج، ومتردد، ومتخبِّط، ومتعدد الشخصيات، أنا العربيُّ، وعازف الموسيقى، والمثقف الشاب، والهامشيُّ المتوحِّد، والطالب المجتهد، والمشاغب سياسياً»[٣].

■ **جامعة هارفارد:**

وفي عام ١٩٦٣م نال شهادة الدراسات العليا في الآداب من جامعة هارفارد[٤]، وأطروحته عن «كونراد»[٥] (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م) أثرت كثيراً في بنيته العلمية وشخصيته الفكرية.

واستفاد من عدة كتب في أطروحته مثل: كتاب: «العلم الجديد» لـ«فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م)، وكتاب: «التاريخ والصراع الطبقي» لـ«لوكاش» (١٨٨٥ ـ ١٩٧١م)[٦]، ومؤلفات «سارتر»[٧] (١٩٠٥ ـ ١٩٦٤م)، و«هايديغر»

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٤٠، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٣٠.

(٢) انظر: خارج المكان، ص٣٤١.

(٣) المرجع السابق، ص٣٤٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٥٢، وانظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٣٠.

(٥) للتعريف به انظر المبحث الثالث: «جوزيف كونراد»، ص٧١.

(٦) جورج لوكاتش: ولد في بودابست عام ١٨٨٥م، فيلسوف ومفكر ماركسي، له عدد من المؤلفات أهمها: «دراسات في الواقعية»، و«نظرية الرواية»، و«التاريخ والوعي الطبقي»، وتوفي فيها عن ستة وثمانين عاماً في الخامس من تموز ١٩٧١م. انظر: إدوارد سعيد مقالات وحوارات، تقديم وتحرير: محمد شاهين، (الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٤م) ص١٨٣.

(٧) جان بول سارتر: فرنسي، زعيم المدرسة الوجودية الفرنسية، ولد في باريس عام ١٩٠٥م، وقد نالت فلسفته الوجودية شعبية واسعة، ومنح جائزة نوبل للآداب عام ١٩٦٤م. ومن آثاره الروائية «الغثَيان»، ومن آثاره المسرحية «الذُباب»، و«الأيدي القذرة»، ومن آثاره الفلسفية «الوجود والعدم». توفي عام ١٩٨٠م.

(١٨٨٩ - ١٩٧٦م)[(١)]، وغيرهم[(٢)].

ويذكر أن قراءاته في تاريخ الموسيقى والأدب والفلسفة أسَّستْ لكلِّ ما حقَّقه في أبحاثه وتدريسه[(٣)]، ثم بدأ العمل أستاذاً للأدب المقارن في جامعة «كولومبيا» عام ١٩٦٣م[(٤)].

وأثناء فترة تدريسه في جامعة «كولومبيا» حدث أمر أثر في مسيرة حياته، يقول: «لم أعد الإنسان ذاته بعد العام ١٩٦٧م، فقد دفعتني الحرب إلى نقطة البداية، إلى الصراع على فلسطين، فدخلت من ثمَّ المشهد الشرق أوسطي المتحول حديثاً بوصفي جزءاً من الحركة الوطنية الفلسطينية التي انبثقتْ في عمَّان، ومنها انتقلتُ إلى بيروت في أواخر الستينيات وعلى امتداد السبعينيات»[(٥)]، وله إسهامات كثيرة في القضية الفلسطينية، ولسنوات طويلة كان إدوارد هو المتحدث الرئيسي باسم القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، فعنده فلسطين قضية غير مجزية، فأنت لا تأخذ شيئاً في مقابل التزامك بها سوى الازدراء والاضطهاد والنبذ[(٦)]، ومع ذلك كانت هي مركز حياته.

فقد دفع الرجل ثمناً باهظاً لمواقفه، وتعرض لكثير من المضايقات، وحاولوا اغتياله في عدة محاولات، وأحرق مكتبه لتخويفه وتهديده، وكان لفترة

= انظر: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٢م) ص٢٢٩.

(١) مارتن هايديغر: فيلسوف ألماني، ولد عام ١٨٨٩م، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف مؤسس، ثم أصبح أستاذاً فيها. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل، ويعتبر أحد أبرز ممثلي المدرسة الوجودية، فقد تميز بتأثيره الكبير على المدارس الفلسفية في القرن العشرين، التي من أهمها: الوجودية، التأويليات، فلسفة النقض أو التفكيكية، ما بعد الحداثة. وقد طوَّر «سارتر» بعض أفكاره، وتوفي عام ١٩٧٦م. انظر: معجم أعلام المورد، ص٤٧٠.

(٢) انظر: خارج المكان، ص٣٥٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٣٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٣٤٦.

(٥) المرجع السابق، ص٣٥٦.

(٦) انظر: إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، حاوره: دايفد بارساميان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٦م) ص١٣، ١٤.

محمياً من قبل مكتب التحقيقات الفيدرالي الذي ألقى القبض ذات مرة على شخصين من المتطرفين اليهود وجدا في قبو بيته[١].

أما الموسيقى فلها أثرٌ ظاهر في فكر إدوارد، واهتمامه بها بدأ منذ صغره، تعلم البيانو في المدرسة الأمريكية[٢]، ودرس الموسيقى ـ أيضاً ـ في مدرسة «ماونت هيرمون» على يد شخص يدعى «هومي»[٣]، ثم واصل اهتمامه في الموسيقى وعزف البيانو حتى أصبح من المحترفين فيه، وقد أدخل الموسيقى في منهجه الكتابي فهو من استحدث مصطلحاً أسماه «القراءة الطباقية» ـ كما سيأتي بيانه ـ.

مسيرة إدوارد سعيد العلمية حافلة بالصدمات الحضارية، والتي أثرت في تكوينه الفكري والنفسي، وكانت عاملاً رئيساً في نشاطاته العلمية والسياسية.

مرضه ووفاته:

في مطلع سبتمبر من عام ١٩٩١م أُخبِر إدوارد سعيد بأنه مصاب بسرطان الدم اللمفاوي المزمن، وهو في إحدى استراحات ندوة أقيمت في لندن دعا لها المثقفون والناشطون الفلسطينيون عشية مؤتمر مدريد، ويقول إدوارد عن هذه اللحظات: «وسط هذه النقاشات، وخلال إحدى الاستراحات المقررة، خابرتُ زوجتي مريم في نيويورك مستفسراً عن نتائج تحليل الدم الذي أجريتُه لفحوصي السنوية، كنتُ منشغل البال بصدد مستوى «الكلستيرول»، فقالت لي: لا، كل شيء ممتاز من هذه الناحية، غير أنها أضافت مترددة: «شارل حزّي» ـ طبيب العائلة والصديق ـ يرغب في التحدث إليك عند عودتك، شيء في صوتها أوحى إليّ بأنَّ كل شيء ليس على ما يرام، فاتصلتُ فوراً بـ«شارل» في عيادته، لا شيء يثير القلق، قال: سوف نتحدث عندما تعود إلى نيويورك، دفعني رفضُه المتكرر إخباري ما الخطب إلى نفاد الصبر أخيراً: يجب أن تصارحني «شارل» أنا لست ولداً، ولي الحق في أن أعرف. ـ وبعد سلسلة كاملة من التملص ـ الأمر ليس خطيراً، وأي أخصائي في أمراض الدم يستطيع الاعتناء بك بكل سهولة، إنه

---

(١) انظر: إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، ص١٣، ١٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٣٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٨٧.

مرض مزمن في كل الأحوال، أبلغني أني مصاب بسرطان الدم اللمفاوي المزمن، مع أنَّ الأمر اقتضى أسبوعاً كاملاً لكي أستوعب الوقع الأول للتشخيص استيعاباً كاملاً»[(١)].

توفي إدوارد سعيد في نيويورك عن عمر يناهز ٦٧ عاماً في ٢٥/٩/٢٠٠٣م[(٢)].

مؤلفاته[(٣)]:

ألَّف إدوارد العديد من الكتب والدراسات والمقالات، وقدَّم كثيراً من المحاضرات والمداخلات والحوارات، ومن أبرز الكتب التي ألفها إدوارد سعيد ما يلي:

١ ـ جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية (١٩٦٦م)، غير مترجم.

٢ ـ بدايات: المقصد والمنهج (١٩٧٥م)، غير مترجم.

٣ ـ الاستشراق (١٩٧٨م)، وله ترجمتان: الأولى ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ط١، ١٩٨١م)، والترجمة الثانية للدكتور: محمد عناني (القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠٠٦م)، وهي أفضل ترجمة للكتاب.

٤ ـ مسألة فلسطين عام (١٩٧٩م)، غير مترجم.

٥ ـ القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي عام (١٩٧٩م)، غير مترجم، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط٢، ١٩٨٦م).

---

(١) المرجع السابق، ص٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) عن إدوارد سعيد الذي لم يكن خارج المكان، كمال أديب، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٣٤٥.

(٣) انظر: دليل بيليوجرافي لإدوارد سعيد (عربي)، ياسمين رمضان، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٢٤٠، ٢٤١، وإدوارد سعيد مقالات وحوارات، ص١٥ ـ ١٧، وتغطية الإسلام، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، ط١، (القاهرة، دار رؤية، ٢٠٠٥م) ص١٢ ـ ٢٢، وتعقيبات على الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: صبحي حديدي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م) ص١٥٨، وإدوارد سعيد الطائر المهاجر، مجموعة مقالات لعدد من الكتاب من إعداد وتوثيق: مازن يوسف صباغ، (دمشق، دار الشرق للطباعة والنشر، ط١، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م) ص٣١١، ٣٥١، ٣٧٧.

٦ ـ الأدب والمجتمع (١٩٨٠م)، غير مترجم.

٧ ـ العالم والنص والناقد عام (١٩٨٣م)، ترجمة: عبد الكريم محفوض (منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠م).

٨ ـ بعد السماء الأخيرة: حيوات فلسطينية (١٩٨٦م)، غير مترجم.

٩ ـ لوم الضحية تحرير مع كريستوفر هتشنز (١٩٨٨م).

١٠ ـ تنويعات موسيقية عام (١٩٩١م)، غير مترجم.

١١ ـ الثقافة والإمبريالية (١٩٩٣م)، ترجمه كمال أبو ديب (بيروت: دار الآداب، ط٢، ١٩٩٨م).

١٢ ـ القلم والسيف (١٩٩٤م)، حوارات مع: دافيد بارساميان، ترجمة: توفيق الأسدي (دمشق: دار كنعان، ط٣، ٢٠٠٧م).

١٣ ـ تمثيلات المثقف (١٩٩٤م)، وقد ترجم ثلاث ترجمات بأسماء مختلفة، الأولى تحت اسم: صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦م)، والثانية باسم: الآلهة التي تفشل دائماً، ترجمة: حسام الدين خضور، (القاهرة ودمشق: دار الكتاب العربي، ودار تكوين)، والترجمة الثالثة تحت عنوان: المثقف والسلطة، ترجمة: د. محمد العناني (القاهرة: دار رؤية، ط١، ٢٠٠٦م).

١٤ ـ الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهه نظر أمريكية، القسم الأول من الكتاب كتبه برنارد لويس، والقسم الثاني كتبه إدوارد سعيد، دون مترجم، (بيروت: دار الجيل، ط١، ١٩٩٤م).

١٥ ـ غزة أريحا: سلام أمريكي (١٩٩٥م)، مترجم.

١٦ ـ أوسلو: سلام بلا أرض (١٩٩٥م).

١٧ ـ تعقيبات على الاستشراق (١٩٩٦م)، ترجمة: صبحي حديدي، ط١ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٦م).

١٨ ـ خارج المكان (سيرة ذاتية)، ترجمة: فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٠م).

١٩ ـ تأملات من المنفى (٢٠٠٠م)، ترجمة: ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م).

٢٠ ـ نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها، إدوارد سعيد (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٢م).

٢١ ـ نظائر ومُفارقات: استكشاف في الموسيقى والمجتمع (٢٠٠٢م)، كتبه إدوارد سعيد بالتعاون مع دانيال بارنبويم، ترجمة: د. نائلة قلقيلي حجازي (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٥م).

٢٢ ـ فرويد وغير الأوروبيين، إدوارد سعيد (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م).

٢٣ ـ الأنسنية والنقد الديموقراطي، إدوارد سعيد، ترجمة: فواز طرابلسي (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٥م).

٢٤ ـ إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة، إدوارد سعيد (بيروت: دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م).

قالوا عن إدوارد سعيد

كثيرون هم الذين تحدثوا عن إدوارد سعيد، ودبجوا عبارات الثناء عليه، ولا يمكن حصر كل هذه الكتابات أو كتابة كل ما توفر لدي منها، لكني ـ طلباً للاختصار ـ سأنقل بعضاً من أقوال المثقفين والمفكرين على اختلاف توجّهاتهم الفكرية، فيما يأتي:

● الأكاديمي والكاتب اليهودي المنصف «نعوم شومسكي» ـ صديق حميم لإدوارد ـ يقول عنه:

«كان لي إدوارد سعيد صديقاً حميماً وعزيزاً خلال سنوات عديدة. إن موته خسارة فادحة تتعدى بكثير دوائر الذين كان لهم امتياز معرفته. لقد اشتهر، عن جدارة، لمساهماته اللامعة في إنتاج ثقافي غيّر عملياً من طرائق رؤيتنا للعالم الحديث ولأصوله التاريخية. وكان يناضل بلا كلل ولا هوادة من أجل العدالة والحرية وحقوق الإنسان ليس للشعب الفلسطيني وحده ـ وهو الذي لا يُضاهى في النطق باسمه، محيياً آماله وقضيته في أزمنة مظلمة فاجعة ـ وإنما أيضاً للعديد غيره من الشعوب المحرومة والمعذبة في أرجاء العالم كافة. كان إدوارد سعيد حقاً صوت الذين لا صوت لهم. تتخطى شجاعته والتزامه كل حدود ويستعصيان على الوصف. وإني لواثق من أن ميراثه سوف يكون مصدر إلهام وقيادة لسنوات عديدة في المستقبل. وخير تكريم لهذا الشخص الرائع أن نسعى، بأفضل ما نستطيع، إلى مواصلة التقدم في الدروب التي فتحها ومهّدها بكامل تألقه ونزاهته»[١].

---

(١) صديقي الحميم إدوارد سعيد.. وداعاً، نعوم شومسكي، ضمن كتاب إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٤٩٩.

• ويتحدث عنه المفكر الإسلامي الدكتور: عبد الوهاب المسيري ﷺ فيقول:

«أعتقد أن إدوارد سعيد كان عقلاً فذاً وخطابه ثوري. . . كشف كثيراً من جوانب التمركز حول خطاب الغرب، وفي دراساته العديدة الهامة مثل «الاستشراق»، و«الثقافة والإمبريالية» نجد أنها تحليل لنصوص تبين التحيزات الغربية الكامنة في الخطاب الغربي.

ولا شك أن في رحيله خسارة كبيرة للعالم العربي والإسلامي ولكل دعاة التحرر في العالم. فقد كان صوتاً فلسطينياً وعربياً فائق الروعة، وكان يفهم كيفية مخاطبة الغرب. . .؛ أي: أنه كان مؤسسة إعلامية بمفرده!!!»[1].

• ويقول عنه المفكر الدكتور: عبد الله الغذامي في مقالة له بعنوان: ضمير المثقف الإنسان:

«رجل بحجم أمة، حمل على كفه ضمير المثقف العالمي الإنساني، وتحدّى أعتى الظروف والعقبات، وأطل برأسه العملاق في عقر دار الرأسمالية والسلطوية والنفوذ المتعالي. . . إدوارد سعيد هو خلاصة رمزية لكل إنسان ذي ضمير حي، ولكل مضطهد، ولكل عقل حر. وموته يجب أن يكون حافزاً لنا لكي نتعلم من تجربته في المقاومة وفي المعارضة والمواجهة»[2].

• ويقول عنه المفكر السوري صادق جلال العظم ـ وهو من أبرز المنتقدين لكتاب «الاستشراق» ـ:

«كان إدوارد سعيد هو مَنْ وضع في مرحلة الستينيات القضية الفلسطينية على الخارطة في بلد مثل الولايات المتحدة الأميركية، وهو الذي أدخلها في صلب وعي تلك المرحلة التي كانت مرحلة الانتفاضة، حتى داخل أمريكا نفسها، على المؤسسة الحاكمة التي كانت تشنّ حرباً على بلد مثل «فيتنام». فكان

---

(١) صوت فائق الروعة، عبد الوهاب المسيري، صحيفة المستقبل، العدد: ١٤١٠، الجمعة، ٢٦ أيلول ٢٠٠٣م، ص٢٠.

(٢) ضمير المثقف الإنسان، د. عبد الله الغذامي، صحيفة الحياة عدد: ٢٦/٩/٢٠٠٣م، وانظر الرابط:

http://international.daralhayat.com/archivearticle/29347.

له دور هائل في طرح القضية الفلسطينية بضوء جديد وفي كسب معايير متنوعة ومختلفة، ووقتذاك تمكّن من كسب الرأي العام المتمرّد اليساري الناقم إلى جانب القضية الفلسطينية، وما يتبعها من قضايا التحرّر وحقوق الإنسان في العالم أجمع»[١].

• ويقول الدكتور نصر حامد أبو زيد:

«إدوارد سعيد مثقف ينتمي إلى الحقيقة وضد تزييفها لأغراض سياسية، وهذا كان موضوعه الدائم؛ أي: الوقوف ضد خيانة العلم والمعرفة. وكان هذا موقفه الطبيعي ضد الاستشراق؛ أي: أن تسخّر المعرفة لاستغلال الشعوب. وهذا موقف إنساني يلتقي فيه مع العديد من المفكّرين الإنسانويين في الثقافات كافة. قاوم سعيد البحث العلمي الذي يستهدف الحقيقة خاصة بعد أيلول حيث تطوّع عدد من الأسماء المعروفة في عالم الفكر لجعل بحثهم العلمي في خدمة الإمبريالية الأميركية مباشرة، فتحوّل الأكاديمي هنا مستشاراً للسياسي، فكان سعيد ضمن التيار القوي النابذ لهذا التوظيف والمقاوم له. بهذا المعنى أن خسارة سعيد هي خسارة لخصم قوي لأمثال هؤلاء المثقفين. وقف سعيد مواقف سياسية نضالية واضحة، وسافر المسافات الطويلة من أجل هذا الغرض. خسارته إذاً هي على المستوى الشخصي، والمعرفي، والقومي؛ لأنه في النهاية كان عربياً، فهي خسارة فادحة على المستويات كافة»[٢].

• أما المفكر الإسلامي الدكتور: محمد حامد الأحمري فكتب مقالة وسمّاها بـ: إدوارد سعيد لو كان مسلماً لترحمنا عليه، جاء فيها:

«موقفه من قضايا المسلمين موقف منصف غالباً، وتُغيض مواقفه التيار الوصولي في الثقافة العربية المعاصرة؛ لأنه كان شديد القسوة على من يسميه بالمثقف الخائن، ويكثر من تكرار استخدام أحد الكتب الفرنسية المثيرة التي كتبت مطولاً عن خيانة المثقفين وتبعيتهم، وهنا نلاحظ ذلك الجانب المكروه

---

(١) العالم كله خسره، صادق جلال العظم، صحيفة المستقبل، العدد: ١٤١٠، الجمعة، ٢٦ أيلول ٢٠٠٣م، ص٢٠.

(٢) ينتمي إلى الإنسانية، د. نصر حامد أبو زيد، صحيفة المستقبل، العدد: ١٤١٠، الجمعة، ٢٦ أيلول ٢٠٠٣م، ص٢٠.

للوصوليين، وسوطه المرفوع الذي يجلد به ظهورهم، لم يكن يملك ما يخاف عليه، ولم يزده مرضه إلا تخففاً وشجاعة،.. وهو من القلة التي تستطيع أن تكشف حدود الحرية الفكرية في أمريكا، وما أصعب أن ترى حدود الحرية. خسر المسلمون والعرب مدافعاً فصيحاً عن قضاياهم، ومهتماً بارزاً بقضية فلسطين. لقد كان رجلاً واحداً ولكنه كان جهازاً إعلامياً ثقافياً مؤثراً، أكثر مما أثرت الدول العربية في التوعية بالمسألة الفلسطينية في الغرب، وكان مطَّلعاً ومتابعاً للأحداث، ومعلقاً فطناً، ومتحدثاً آسراً، يفوق أسلوب حديثه أسلوب كتابته. كتبه القديمة والحديثة دائماً معروضة في طبعات جديدة، لا ينتهي حولها الجدل، كان صيَّاداً وعارضاً للفكرة مجيداً، ومبدعاً في اعتراضه ومؤثراً، عمقه في أدب الإنجليزية لا يبارى، وأجاد الفرنسية، ثم عاد لبيروت وتمكن من العربية»[١].

• وأختم هذه الأقوال بقصيدة للشاعر محمود درويش عن إدوارد سعيد أسماها «طباق»، وهو يحاكي نظرية الطباق عند سعيد، جاء في مطلعها[٢]:

نيويورك/ نوفمبر/ الشارعُ الخامسُ/
الشمسُ صَحْنٌ من المعدن المتطاير/
قُلْتُ لنفسي الغريبة في الظل:
هل هذه بابلٌ أم سدوم؟
هناك، على باب هاويةٍ كهربائيَّةٍ
بعُلوِّ السماء، التقيتُ بإدوارد
قبل ثلاثين عاماً،
وكان الزمان أَقَلَّ جموحاً من الآن
قال كلانا:
إذا كان ماضيكَ تجربةً

(١) إدوارد سعيد لو كان مسلماً لترحمنا عليه، د. محمد حامد الأحمر، صحيفة العصر الإلكترونية، ٢٧/٩/٢٠٠٣م، انظر الرابط:
http://www.alasr.ws/index.cfm?method=home.con&conten ID=4571.

(٢) طباق، محمود درويش، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٤٣٧.

فاجعلِ الغَدَ معنى ورؤيا!
لنذهبْ،
لنذهبْ إلى غدنا واثقين
بصدق الخيال، ومعجزة العشبِ/
لا أتذكَّر أنَّا ذهبنا إلى السينما
في المساء. ولكنْ سمعْتُ هنوداً
قدامى ينادونني:
لا تَثِقْ بالحصان، ولا بالحداثِة/
لا، لا ضحيَّةَ تسأل جلّادها:
هل أنا أنتَ؟ لو كان سيفي
أكبر من وردتي، هل ستسأل
إن كُنْتُ أفعل مثلَكَ؟

الشخصيات التي تأثر بها في منهجه النقدي، ومظاهر تأثره بها

تأثر إدوارد سعيد بعدد من الشخصيات الفكرية، وكان لها أثر بارز في منهجه النقدي والفكري، وكثيراً ما يستحضر هذه الأسماء في كتاباته ويصرح بإعجابه ببعض الأفكار التي يطرحها هذا المفكر أو ذاك، ويَخْرُجُ لنا إدوارد سعيد الناقد والمفكر من رحم أفكار مزجها واستطاع أن يرتبها في حلة فكرية نقدية خاصة به، ومن الملاحظ أن منهج إدوارد سعيد النقدي لا يمكن أن يوصف إلا بمنهج إدوارد سعيد، فهو مع تأثره بشخصيات كثيرة إلا أننا نشاهد له نقداً لها في مواطن أخرى، فقد استطاع أن يأخذ من كل مفكر ما يريد دون أن يتشرَّب كل فكره وفلسفته.

إنَّ من الصعوبة بمكان الوقوف عند كل الشخصيات التي أفاد منها سعيد؛ فلذلك اجتهدت في اختيار أهم الأشخاص الذين تأثر بهم، من خلال استقراء لكتبه ومقالاته وحواراته، ومن أبرز المفكرين والفلاسفة الذين تأثر بهم:

١ ـ «إريك أورباخ» (١٨٩٢ ـ ١٩٥٧م).

٢ ـ «أنطونيو غرامشي» (١٨٩١ ـ ١٩٣٧م).

٣ ـ «جوزيف كونراد» (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م).

٤ ـ «جيامباتيستا فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م).

٥ ـ «ميشيل فوكو» (١٩٢٦ ـ ١٩٨٥م).

وسأتحدث في هذا الفصل عن كل شخصية في مبحث مستقل، وسأذكر أثرها في فكر سعيد، ومواطن الاتفاق والاختلاف إن وجدت.

إريك أورباخ (Erich Auerbach):

ولد «أورباخ» في برلين عام ١٨٩٢م وتوفي عام ١٩٥٧م في مدينة «والينجفورد» في الولايات المتحدة الأمريكية، بعد مشاركته في الحرب العالمية الأولى. حصل على شهادة الدكتوراه عام ١٩٢١م، وفي عام ١٩٢٩م عُيِّن أحد أعضاء هيئة تدريس فقه اللغة في جامعة «ماربورغ»، ومع صعود الفاشية اضطر «أورباخ» إلى ترك منصبه عام ١٩٣٥م، ولجأ بعدها إلى إسطنبول التركية، وألف كتابه: تمثيل الواقع في الأدب الغربي.

وفي عام ١٩٤٧م، انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ودرّس في جامعة ولاية «بنسلفانيا» ثم انتقل في عام ١٩٥٠م للتدريس في جامعة «ييل»، واستمر فيها حتى توفي عام ١٩٥٧م[(١)]. يصفه إدوارد في كتابه «الأنسنية والنقد الديموقراطي» بأنه إنسانوي أمريكي بالتبنِّي[(٢)].

تأثر سعيد بهذه الشخصية النقدية؛ نظراً للتشابه الكبير بينهما من حيث التخصص النقدي والنفي عن الديار. وتحدث كثيراً عن هذه الشخصية ومدى أهمية الفكرة التي ينادي بها، ويشير كثيراً إلى كتاب «المحاكاة» لـ«أورباخ»، وذكر بأنه: «محاولة لرؤية تطور الثقافة الغربية فيما كاد يكون آخر لحظة اكتملت فيها نزاهتها وتمتعت فيها بتماسكها الحضاري، ومن ثم فقد حدد لنفسه مهمة وضع كتاب علمي يقوم على تحليلات لنصوص معينة بأسلوب يعرض فيه مبادئ الإنتاج الأدبي الغربي بكل تنوعه وثرائه وخصبه، وكان الهدف رسم صورة مركَّبة للثقافة الغربية، تضاهي في أهميتها جُهْدَ رسمها نفسه، ويقول «أورباخ»: إنه استطاع بذل هذا الجهد بفضل ما يسميه «المذهب الإنساني البورجوازي

---

(١) انظر:

BAKKER, E. J. 1999. Mimesis as Performance: Rereading Auerbach's First Chapter. Poetics Today, 20, 11-26.

BALDICK, C. 1996. «Realism». Oxford Concise Dictionary of Literary Terms, New York, Oxford University Press. pp.184.

(٢) انظر: الأنسنية والنقد الديموقراطي، ص١٠٩.

المتأخر»، وهكذا فإن العناصر الدقيقة المتفرقة التي يرصدها تتحول إلى رمز بالغ الدلالة لمسار تاريخ العالم»[١].

ويعتبر سعيد كتاب «محاكاة» لـ«أورباخ» «الأعظم والأكثر تأثيراً بين المنتجات الأدبية الأنسنية في نصف القرن الأخير. . ويمكن قراءته بما هو مثال على الممارسة الإنسانوية في أرقى تجلياتها»[٢].

إن منهجية «أورباخ» في تأليف كتابه «المحاكاة» أطْلقتْ شرارة الإبداع عند إدوارد، الذي انتقى نصوصاً أدبية معينة، وقام بتحليلها، ورسم صورة واضحة للاستشراق الغربي، ورصد من خلال ذلك نظرة الأدباء والمثقفين الغربيين للشرق، وبلور الصورة التمثيلية للشرقي عند المفكر والسياسي الغربي.

إن إعجابه بـ«أورباخ» واستشهاده به في مواطن عديدة من كتبه لم يمنعه من توجيه النقد لبعض جوانب القصور عنده، فقد تحدث عن مقالة «أورباخ» المعنونة بـ: «فقه لغة الأدب العالمي» وقال عنها: «كُتِبَتْ بعد الحرب العالمية الثانية، عدَّد اللغات الأدبية والآداب الأخرى التي يبدو أنها ظهرتْ إلى الوجود ـ كما لو أنها جاءت من لا مكان؛ فهو لا يذكر شيئاً عن الاستعمار أو فكفكة الاستعمار ـ فإنه يعبِّر عن الكرب والخوف أكثر مما يعبر عن السرور؛ لبروز احتمال يبدو غير راغب فيه الاعتراف به، وهو أن رومانيا كانت تتعرض للتهديد ـ ويقصد الفضاء الجغرافي للغات والآداب الرومانسية»[٣]. وهذا ما جعل إدوارد يؤكد على ثراء التحليل في كتاب «المحاكاة» وموت الرسالة في الاستعمالات التي سُخِّر لها والتي وصفها بأنها «تافهة»[٤]، ويؤكد على هذا المعنى في كتابة «العالم والنص والناقد»: «فأورباخ كان واحداً من بين أواخر أكابر الممثلين لأولئك الناس الذين كانوا يعتقدون أن الثقافة الأوروبية ما هي إلا محور التاريخ البشري، والمحور الذي لا يرقى الشك إلى أهميته وترابطه المنطقي»[٥].

---

(١) الاستشراق، إدوارد سعيد، ص٣٩٩.

(٢) الأنسنية والنقد الديموقراطي، إدوارد سعيد، ص١٠٩.

(٣) الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، ص١١٣.

(٤) المرجع السابق، ص١١٤.

(٥) العالم والنص والناقد، إدوارد سعيد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ (موقع اتحاد الكتّاب العرب على شبكة الإنترنت)، ص١٩.

ورغم هذه الانتقادات فإن إدوارد استفاد من منهجية «أورباخ» في النقد لهذا يطلق حكمه على عمل «أورباخ» «فهو في أفضل الأحوال يعلمنا كيف نكون نقّادين أكثر مما يعلمنا كيف نكون أعضاء ممتازين في مدرسة ما»[١]. هذه الجملة تبين حجم مفهوم عدم التبعية عند إدوارد سعيد، وفي مثل حالته تكون التبعية للغرب خيانة للأرض التي ولد بها وتربى عليها، ومن منظور إسلامي فإن التبعية للحق الذي أتت به الرسل ـ صلوات الله وسلامه عليهم ـ تبعية حقة، والنفور منها نفور عن الحق إلى اتّباع الباطل، يقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٣٢﴾﴾ [آل عمران].

أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci):

ولد الفيلسوف والكاتب السياسي الإيطالي «أنطونيو غرامشي» في ٢٢ يونيو ١٨٩١م وتوفي في ٢٧ إبريل ١٩٣٧م، وهو أحد أبرز المؤسسين للحزب الشيوعي في إيطاليا، ومن أشهر المفكرين الماركسيين، سجن من قبل النظام الفاشي في إيطاليا منذ عام ١٩٢٦م إلى ١٩٣٧م ولم يخرج من السجن إلا في آخر حياته عندما ساءت حالته الصحية[٢].

يرى إدوارد سعيد أنه: «منذ أيام «غرامشي» تبَوَّأ بحثُ وضع المفكرين مركز الصدارة في تحليلات الدولة الحديثة اللاحقة للدولة الصناعية التي تختلف بالتأكيد اختلافاً جذرياً عن إنجلترا زمن السياسي والأديب الساخر «جوناثان سويفت» (١٦٦٧ ـ ١٧٤٥م)، بيد أن هنالك أوجه تشابه بينهما مثيرة للاهتمام. ففي عام ١٩٧٩م كتب عالم الاجتماع الأمريكي «آلفين غولدنر» (١٩٢٠ ـ ١٩٨٠م) كتابه المعنون بـ«المفكرون المستقبليون وبروز الطبقة الجديدة» حيث يرى طبقة المفكرين الجديدة وهي تتحدى الطبقة الثرية القديمة على السلطة»[٣].

يتحدث سعيد حول البعد الشخصي لكتابه «الاستشراق»، ويذكر جانباً من جوانب تأثره بـ«غرامشي»، وينقل قوله في مذكرات السجن: «إن نقطة الانطلاق

---

(١) المرجع السابق، ص٢٥.

(٢) موسوعة السياسة، (بيروت، ط٣، ١٩٩٠م) ٤/ ٣٣٢.

(٣) العالم والنص والناقد، ص٨٩.

عند المشروع في نقد تفصيلي تتمثل في الوعي بالذات، وفي معرفة النفس بصفتها نتيجة لعملية تاريخية جارية حتى تلك اللحظة، وهي العملية التي أودعت في النفس آثاراً لا يحصى عددها دون أن تصحبها قائمة جرد لها»[١]. ثم يعلق إدوارد: «والترجمة الإنجليزية الوحيدة المتاحة تتوقف ـ دون إيضاح ـ عند هذا الحد من تعليق «غرامشي»، أما النص الإيطالي الأصلي الذي كتبه «غرامشي» فينتهي بالعبارة التالية: «وإذن فلا مناص في البداية من إعداد قائمة الجرد المذكورة» ثم يربط بين كتابه لـ«الاستشراق» وبين كلام «غرامشي» السابق بقوله: «ومعظم رصيدي الشخصي الذي أستثمره في هذه الدراسة مستمد من وعيي بأنني شرقي باعتبار أنني نشأت طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين.. ولقد كانت دراستي للاستشراق من عدة زوايا، محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتاً شرقياً، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً قوياً في حياة جميع الشرقيين، وهذا السبب الذي دفعني إلى أن أجعل الشرق الإسلامي محور اهتمامي»[٢].

اعتمد سعيد على تقسيم «غرامشي» للمثقف وعلى نظرية الجرد من البداية في نقضه للسياسة الثقافية «التي تنتج العضوي في المؤسسات الأمريكية كما في غيرها، ونقد المثقف الاحترافي، الذي يرى المعرفة من وجهة نظر أصحاب السلطة، وندَّد بمعارف الاختصاص السلطوية التي تشل العقل وتحرِّض على الخضوع والامتثال»[٣].

ومن جوانب تأثره بـ«غرامشي» في تقسيمه للمثقفين، يقول في «العالم والنص الناقد»: «كان أول ماركسي حديث بين الماركسيين ـ وأكثرهم ذكاء على ما أتصور ـ الذين جعلوا المفكر يحتل مركز الصدارة في تحليلاتهم السياسية/ السوسيولوجية ـ أي: الاجتماعية ـ، فـ«غرامشي» يقول: إن المفكرين ينقسمون عادة إلى نوعين اثنين: المفكرون العضويون؛ أي: أولئك الناس الذين يبدو

---

(١) الاستشراق، ص٧٦.

(٢) المرجع السابق، ص٧٦.

(٣) أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد إشكالان مختلفان: فيصل درَّاج، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٢٤.

عليهم أنهم على ارتباط مع طبقة اجتماعية صاعدة، والذين يمهدون السبيل لانتصار تلك الطبقة على المجتمع المدني بتحضيره إيديولوجياً، والمفكرين التقليديين؛ أي: أولئك الناس الذين يبدو أنهم على غير ارتباط بالتغيير الاجتماعي، والذين يحتلون مواقع في المجتمع مخصصة للحفاظ على السيرورات التقليدية التي يصار من خلالها استيلاء الأفكار ـ كالمعلمين والكتاب والفنانين والقساوسة وأمثالهم ـ. إن فرضية «غرامشي» هي أن كل المفكرين هم بالفعل مفكرون عضويون إلى حد ما، إذ حتى حين يبدو عليهم بأنهم على غير ارتباط إطلاقاً بقضية سياسية فإنهم يلعبون دوراً اجتماعياً، كمعلمي المدارس مثلاً، إلى ذلك الحد الذي يجعلهم يضفون السمة الشرعية بشكل لا شعوري على الوضع السائد الذي يخدمونه. فـ«غرامشي» طيلة حياته قضى ردحاً من الزمن في دراسة «كروس» الذي وصفه في إحدى رسائله من السجن بأنه صنو واحد من البابوات العلمانيين؛ نظراً للسطوة الفلسفية التي مارسها على المجتمع الإيطالي الليبرالي، والتي أدت مباشرة لولادة الفاشية كما كان يعتقد «غرامشي»»[(١)].

ويلخص إدوارد قول «غرامشي» في كتابه «الاستشراق» بقوله: «وقد وضع «غرامشي» التمييز التحليلي المفيد بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي، فالأول يعني الهيئات الطوعية ـ أو قل العقلانية والبريئة من القسر على أقل تقدير ـ مثل المدارس والعائلات والنقابات، والثاني يعني مؤسسات الدولة (الجيش والبيروقراطية المركزية) والتي تتولى السيطرة المباشرة بين أبناء الشعب. وسوف تجد أن الثقافة حية عاملة داخل المتجمع المدني، حيث السيطرة بل من خلال الرضا وفق تعبير «غرامشي»»[(٢)].

وحاول الأستاذ: فيصل درَّاج ملاحظة زاويتي التوافق والاختلاف بين إدوارد و«غرامشي» فيقول: «في مقابل خطاب «غرامشي» المحدَّد ودقيق التحديد، بنى إدوارد خطاباً آخر يستلهم «غرامشي» ويتحرَّر منه، يستبدل بالمثقف العضوي المثقفَ الهاوي، وبالطبقة العاملة الجمهورَ، وبالثورة الاشتراكية الدفاعَ عن الحق.. ولعل في كلمات سعيد المتواترة عن الحق والحقيقة والعدل، التي تملأ

---

(١) العالم والنص والناقد، ص٨٩.

(٢) الاستشراق، ص٥٠.

كتابه صور المثقف خاصة ـ أو المثقف والسلطة ـ، ما يكشف عن خطاب أخلاقي لا يأتلف مع الخطاب السياسي، الذي هو مبتدأ خطاب «غرامشي» ونهايته»[١]. ويلمح الأستاذ فيصل التقليل من أثر «غرامشي» على إدوارد بقوله: «لم يكن سعيد في ممارسته الفكرية بحاجة إلى «أنطونيو غرامشي»، بل إن حذف الأخير من صفحات سعيد لا يغيِّر في دلالتها شيئاً، ذلك أن دور أفكار «غرامشي» هو البرهنة على صحة أفكار سعيد لا أكثر»[٢].

ولكني لا أتفق مع هذا الرأي الذي يلغي أثر «غرامشي» على إدوارد؛ لأن إدوارد تشبع بقراءة «غرامشي» وأثره على الفكر الماركسي، ولأنه يكثر من الاستشهاد به في كتبه، فلا يكاد يمر كتاب لإدوارد حول النقد والثقافة والمثقف إلا وتجده يستشهد بـ«غرامشي» وآرائه، ولا يخفى أن كثرة القراءة لأفكار شخصية ما، مع الإعجاب بها سيُبقي أثرها في فكر القارئ والأفكار التي يستنبطها، فتوالد الأفكار بين المثقفين دليل تأثر وتأثير فيما بينهم؛ لهذا نجد إدوارد نفسه لا يلغي تأثير «غرامشي» عليه، وإن خالفه في بعض الجوانب.

جوزيف كونراد (Joseph Conrad):

هو أديب إنجليزي بولندي الأصل ولد في ما يعرف بأوكرانيا البولندية عام ١٨٥٧م لوالد أديب مغمور انتقل مع والده إلى بولندا حيث توفي والده، ومنها انتقل إلى فرنسا عام ١٨٧٤م، فعمل بالملاحة هناك، ثم انتقل إلى إنجلترا واستمر في عمله بالبحر. ويعتبر أحد أبرز الروائيين الإنجليز، وأغلب رواياته لها علاقة بالبحر ويرويها بحار عجوز اسمه «مارلو»، من رواياته «قلب الظلام» «العميل السري» و«النصر» و«تحت عين غريبة» و«لورد جيم». توفي عام ١٩٢٤م بنوبة قلبية وهو في الولايات المتحدة وترك ١٣ رواية و٢٨ قصة قصيرة[٣].

---

(١) أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد إشكالان مختلفان: فيصل درَّاج، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٣١، ١٣٢.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٣.

(٣) انظر: إدوارد سعيد مقالات وحوارات، ص١٧٤، وانظر:
Orton Dauwen Zabel, «Conrad, Joseph», Encyclopedia Americana, 1986 ed., vol. 7, pp. 606.
Conrad, Joseph Martin Seymour-Smith, 1990 ed. The Secret agent. Penguin Classics. pp. 1.

يتحدث عنه إدوارد في مقدمته للطبعة العربية لكتاب «خارج المكان» بأن أول كتاب صدر له في العام ١٩٦٦م كان عن «جوزيف كونراد» «الذي غادر وطنه في السابعة عشرة من العمر. عاش «كونراد» في فرنسا، وعمل قرابة أربع سنوات في البحرية التجارية الفرنسية، وفي عام ١٨٧٨م جدَّد حياته فجأة، فعمل بحاراً في البحرية البريطانية إلى العام ١٨٩٥م عندما نشر روايته الأولى «جنون آلماير»[1]. ويستطرد إدوارد بذكر الشيء الجاذب له في شخص «كونراد» ألا وهو كتابته أعماله الأدبية باللغة الإنجليزية مع أنها كانت لغته الثالثة بعد البولندية والفرنسية ثم يقول: «لست أريد أن أضع نفسي في مصاف «كونراد»، وإنما أن أقارن فقط بيني وبينه من حيث استخدام اللغة الإنجليزية، غير أنَّ الفارق بين لغتي العربية الأم، والإنجليزية التي نشأت عليها واستخدمتُها في كل ما كتبته تقريباً، أكبرُ من ذلك الفارق بين البولندية والإنجليزية الذي وسم أدبَ «كونراد». وحتى لو اعترفنا بأنَّ بولندا بلد سلافي، فيما إنجلترا بلد أوروبي غربي، يبقى أنَّ العالم الذي نشأ فيه «كونراد» واللغة التي استخدمها في أعماله ظلا محصورين ضمن أوروبا بوصفهما وجهين لمنطقة واحدة. وأما حالتي أنا، فالفارق بين الإنجليزية والعربية يتخذ شكل توتر حاد غير محسوم بين عالمين مختلفين كلياً بل متعادلين: العالم الذي تنتمي إليه عائلتي وتاريخي وبيئتي وذاتي الأولية الحميمية ـ وهي كلها عربية ـ من جهة، وعالم تربيتي الكولونيالي وأذواقي وحساسياتي المكتسبة ومجمل حياتي المهنية معلماً وكاتباً من جهة أخرى»[2].

يظهر أن إدوارد منذ بداياته يتناغم كثيراً مع الأدباء الذين عاشوا في بيئة غير التي ولدوا فيها، وأقبلوا على تعلم لغة أخرى والكتابة بها، لذلك عكف على دراسة «كونراد» ولا شك أن إعجابه ـ أيضاً ـ بجودة كتاباته وأثر رواياته سبب رئيس في اختياره محلاً لدراسته.

ومن أهم جوانب التجاذب بين إدوارد و«كونراد» تطرق الأخير إلى قوة الاستعمار الشريرة «إذ يعتقد إنها تفوق أي قدرة لغوية في التعبير عنها، ومع ذلك فقد استطاع أن يوجز وصف الاستعمار بأقصى درجات التكثيف اللغوي في هذه

(١) خارج المكان، ص٧.

(٢) المرجع السابق، ص٧، ٨.

الرواية القصيرة «نوفيلا» «Novella»، وأن يقدم نقداً لاذعاً لهيمنة الاستعمار.. وينتقد «كونراد» الاستعمار بشدة كرسالة تبشيرية فيها الكثير من ضياع وتبديد للقوة البشرية الاستعمارية بدون طائل.. إن إدوارد يريد قراءة لهذه الرواية ـ قلب الظلام ـ لا تتوقف عند جماليات الصورة التي تتحدى الاستعمار فقط، بل تتجاوز ذلك إلى الدخول في أعماق واقع الاستعمار وممارسته البشعة»[١].

إن خطاب الظلم في «قلب الظلام» أثار في إدوارد خليطاً من مشاعر الشجن والدهشة والقلق والتوتر «وأكثر من ذلك أن هذه الشعلة هي التي تُعين على كشف الأجندة الخفية التي تختبئ وراء قناع الثقافة الإمبريالية.. إذ يعلق إدوارد على الراوي «مارلو» في «قلب الظلام» قائلاً: إن «مارلو» يقف حائراً أمام معضلة عدم قدرته على التعبير عن حقيقة الاستعمار في «الكونغو»، والتي لم يستطع زميله في الشركة «كورتز» أنْ يعبر بدوره عنها رغم أنه عمل لمدة أطول في الكونغو. لهذا نجد خطاب «مارلو» في مجمله لا يزيد عن أمور تقريبية لا تخلو أحياناً من التلفيق، وكأن كذبته المشهورة التي لفقها بقصد حَسَنٍ لخطيبة «كورتز» عند عودته من «الكونغو» إلى «براسل» ما هي إلا دليل على أن الاستعمار كذبة كبرى لا وجود لتعبير يمكن أن ينقل كنهها غير مثل هذه الكذبة التي هي أشهر كذبة في أدب الرواية»[٢].

ويرى سعيد أن «كونراد» تنبأ بالسيطرة الأمريكية على العالم، وروايته «نوسترومو» التي كتبها في عام ١٩٠٤م وتنبأ فيها بالاضطرابات وسوء الحكم التي يستحيل إيقافها في جمهوريات أمريكا الوسطى، ويستشهد إدوارد بمقطوعة قصيرة من هذه الرواية في «الثقافة والإمبريالية» ويهيئ لها بكلمات معدودة حتى يدخل القارئ جو الرواية؛ يقول: «يوجِّه «هولْرويد» ـ أحد شخصيات رواية «نوسترومو» ـ وهو مموِّل من «سان فرانسيسكو» يدعم البريطاني «تشارلز غولد» مالك منجم «سان تومي»، لربيبه تحذيراً بأننا لن نُجَرَّ كمستثمرين إلى مصاعب كبيرة، ومع ذلك فإنَّ بوسعنا أن نجلس ونراقب، ذات يوم، سنتدخل طبعاً. لا مفر لنا من

---

(١) إدوارد سعيد أسفار في عالم الثقافة، محمد شاهين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٧م) ص٢٥، ٢٦.

(٢) إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص١٦١.

ذلك. لكن ليس ثمة ما يدعو إلى العجلة، إن على الزمن ذاته أنْ يقف على خدمة أعظم بلد في كون الله الشاسع كلِّه، نحن سننطق الكلمة الحاسمة لكل شيء: الصناعة، والتجارة، والقانون، والصحافة، والفنون، والسياسة، والدين، من «كيب هورن» حتى «سوريث ساوند» دون انقطاع، بل وأبعد من ذلك ـ أيضاً ـ إذا ظهر أي شيء يستحق الامتلاك في القطب الشمالي. وبعدها ستكون لنا نعمةُ الاستيلاء برخاء وسلاسة على الجزر والقارات القصية من الكرة الأرضية. سنقوم بإدارة أعمال العالم سواء أراق ذلك للعالم أم لم يرق. ليس في وسع العالم أن يمنع ذلك، وليس في وسعنا نحن أيضاً، فيما أُخمِّن»[1].

ويرى أن «كونراد» «كان ـ في وقت واحد ـ مناهضاً للإمبريالية وإمبريالياً تقدمياً حين كان الأمر يتعلق بصياغة فساد السيطرة على ما وراء البحار ـ ذلك الفساد المؤكد لنفسه، المخادع لذاته ـ صياغةً بالغة الشجاعة ومتشائمة، ورجعياً بعمق حين تعلق الأمر بالتسليم بأن أفريقيا وأمريكا الجنوبية كان لهما في أي زمن تاريخٌ وثقافة مستقلان قام الإمبرياليون بخلخلتها بعنف غير أنهم في نهاية المطاف انهزموا أمامها.. بيد أن جميع هذه الأعمال التي تدين بالكثير للمفارقة اللاذعة المناهضة للإمبريالية لدى «كونراد» في «نوسترومو» تطرح منظومةً أنَّ منابع الفعل الهام والحياة الفعَّالة قائمةٌ في الغرب الذي يبدو ممثلوه أحراراً حريةً تامة في فرض أوهامهم وتصدقاتهم على عالم ثالث ميتِ العقل. وتبعاً لهذه النظرة فإنَّ الأقاليم الخارجية من العالم لا تملك حياة، أو تاريخاً، أو ثقافةً تستحق الذكر، وليس لها استقلال أو اكتمالية جديران بالتمثيل من دون الغرب. وحين يوجد ما يستحق الوصف فإنه ـ حذواً لكونراد ـ فاسدٌ منحلٌّ لا صلاح له إلى درجة يعجز عنها الكلام. لكن فيما كان «كونراد» قد كتب «نوسترومو» في مرحلة الحماسة الإمبريالية الأوروبية التي لم يكد ينازعها منازع»[2].

من خلال العرض السابق يتبين أن «كونراد» فتح نافذة جديد لإدوارد في دراسة الآداب المتعلقة بالاستعمار ونقدها، والرسائل المبطَّنة حول الدول المستعمِرة والمستعمَرة.

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص٦٣، ٦٤.

جيامبا تيستا فيكو (Giambattista Vico):

ولد «فيكو» في عام ١٦٦٨م، وهو فيلسوف إيطالي، درس القانون الروماني واللغات القديمة والأدب والبلاغة والفلسفة والمنطق، وقضى حياته المهنية في جامعة «نابولي»، وهو مهتم بدراسة التأثر والتأثير ما بين التاريخ والثقافة، ألَّف عدة كتب من أهمها: «كتاب العلم الجديد»، توفي عام ١٧٤٤م[1].

في كتابه «مبادئ علم جديد»، الذي صدر عام ١٧٢٥م، وضع «فيكو» نظريته في فلسفة التاريخ، وشرح فيه مراحل التطور الاجتماعي في أشكالها التاريخية، وتوصل بموجبها إلى وضع قانون عام يحكم تطور المجتمعات. غير أن «فيكو» عارض المذهب العقلي الذي وضع دعائمه «ديكارت»[2]، الذي اعتبر العقل هو مصدر المعرفة اليقينية، وحول الذات العاقلة إلى ذات تاريخية، وبذلك جعل العقل الإنساني صانع التاريخ وموضوعه، معتبراً التاريخ عملية عقلية منظمة وخلاقة والعقل موضوعا للمعرفة. كما عارض المذهب التجريبي، الذي اعتبر الخبرة هي المصدر الوحيد للمعرفة.

تأثر «فيكو» بآراء «أفلاطون» المثالية وقال بفكرة التطور الحتمي الذي يتم عن طريق القضاء والقدر ووحدة التطور البشري وتكامله وخضوع هذا التطور إلى قانون تعاقبي بين التقدم والنكوص ونشوء المجتمعات وتطورها ثم انحطاطها.

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٢٧، وانظر: إدوارد سعيد مقالات وحوارات ص١٧٦.

(٢) رينيه ديكارت (Rene Descartes) (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠م) فيلسوف وفيزيائي ورياضي فرنسي، يُعتبر في رأي كثير من الباحثين أبا الفلسفة الحديثة ومؤسسها. اكتشف الهندسة التحليلية. وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب «تأملات في الفلسفة الأولى» (١٦٤١م) الذي ما زال يشكِّل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة. كما اشتهر بكتابه: «مقالة في المنهج» (١٦٣٧م)، وفيه اطرح كل المعتقدات السابقة ليعاود البحث عن الحقيقة شاكاً في كل شيء إلا حقيقة واحدة وهي أنه يشك، ومن هنا كلمته المشهورة: «أنا أشك فإذن أنا أفكر. وأنا أفكر فإذن أنا موجود».

انظر: معجم أعلام المورد، ص١٩٦، وفلسفة ديكارت ومنهجه، مهدي فضل الله، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٩٦م). وانظر: الموسوعة العربية العالمية، (الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م) ١٠/ ٥٧٢.

فالتاريخ يسير عنده على شكل دائري، بمعنى أنه يعيد نفسه وأنه متشابه في كل العصور والمجتمعات.

ويرى فيكو بأن الحضارة تمر في تطورها بثلاث مراحل متعاقبة: الأولى مرحلة الدين، والثانية مرحلة العائلة، أما المرحلة الثالثة فهي دفن الموتى.

كما تمر الإنسانية بدورها بثلاث مراحل متشابهة ـ كما زعموا ـ وهي:

١ ـ المرحلة الإلـٰهية (الدينية) وهي مرحلة الإلـٰهية التي يسود فيها الخوف من المجهول ويتسلط فيها رجال الدين والكهنة.

٢ ـ المرحلة البطولية التي يسيطر فيها الأفراد وتتمثل بالأسر الرومانية الأبوية الكبيرة، التي تمثل بدايات تطور الفلسفة والمذاهب الأدبية والفنية.

٣ ـ المرحلة الإنسانية، وهي المرحلة العليا في التطور الحضاري إذ تسود فيها الحرية والأفكار الديمقراطية. وفي هذه المرحلة تطورت الحقوق المدنية والسياسية، التي قضت على الفوارق الطبقية فيها[1].

ينطلق إدوارد سعيد في كتابه «الاستشراق» من مقولة «فيكو» لفهم كيف يكوِّن الناس مفهوم الشرق أو الغرب، فيقول: «وعلينا أن نأخذ مأخذ الجد الملاحظة الثاقبة التي أبداها «فيكو» والتي تقول: إن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم وإن ما يستطيعون أن يعرفوه محدود بما صنعوه، وأن نطبق هذه الملاحظة على الحقائق الجغرافية، فندرك أن البشر هم الذين صنعوا ويصنعون «المحليات» و«المناطق» والقطاعات الجغرافية من أمثال «الشرق» أو «الغرب» فكل منهما كيان جغرافي ثقافي، ناهيك بكونه كياناً تاريخياً»[2].

وعندما تحدث عن دور رحالة القرن الثامن عشر الميلادي في مقارنة الخبرة الأوروبية بالحضارات والأعراق الأخرى، استحضره بقوله: «مثلما كان «فيكو» يستطيع أن يفهم الحضارة الحديثة على ضوء البدايات الرائعة الأولى للحضارات

---

(١) انظر: فلسفة التاريخ والتطور الاجتماعي، إبراهيم الحيدري، صحيفة الوسط البحرينية، العدد: ٢٧٠٩، ٥/٢/٢٠١٠، انظر الرابط:

http://www.alwasatnews.com/2709/news/read/368869/1.html.

(٢) الاستشراق، ص٤٨.

الوحشية الشاعرية»[1].

وفي إحدى مقابلاته يتحدث عن عمق أثر «فيكو» عليه، يقول «إمري» ـ معد اللقاء ـ: هناك شيء في «البدايات» ثم ازداد بقوة ـ وهو شيء مستغرب فيك ـ ذلك هو عنصر «فيكو»، كيف سيطر «فيكو» عليك دون سائر الناس؟

فيجيب إدوارد:

«إن التأثير الهائل الذي تركه «العلم الجديد» فيّ وأنا طالب في الدراسات العليا ربما كان مرده إلى المنظر الذي يرسمه إنسان متوحش غير يهودي، المردة، الفترة بعد الطوفان مباشرة، ناس يجوبون وجه البسيطة. ثم يأخذون في تهذيب أنفسهم تدريجياً بدافع الخوف من ناحية وبحكم القدر من ناحية أخرى. هذا النوع من تكوين الذات بدا لي في قلب جميع الرؤى الأصلية القوية الممتعة ـ طبعاً تجدها عند ماركس[2] وعند ابن خلدون[3] ـ، الطريقة التي تشكل بها جماعة نفسها لتجعل منها جسماً وعقلاً ثم مجتمعاً.

ثانياً: كان «فيكو» يفعل دائماً بالالتفات حول الأفكار الدينية عن الخلق وما شابه ذلك، بخاصة وأنه ضد ديكارت والعقلانية الكاثوليكية، مما أكسب

---

(١) المرجع السابق، ص٢٠٤.

(٢) كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) عالم اقتصاد وفيلسوف اجتماعي ألماني، نشر مع صديقه «فريدريك أنجلز» البيان الشيوعي عام ١٨٤٨م، أبعد عن ألمانيا وفرنسا، ثم انتقل إلى لندن عام ١٨٤٩م، حيث انكبَّ على الدرس في المتحف البريطاني. أشهر آثاره: كتاب «رأس المال» في ثلاثة مجلدات نُشر أولها: عام ١٨٦٧م، وثانيها: عام ١٨٨٥م، وثالثها: عام ١٨٩٤م.

انظر: معجم أعلام المورد، ص٤٠٥، ٤٠٦. وانظر: الموسوعة العربية العالمية، ٢٢/ ٦٣، ٦٤.

(٣) عبد الرحمٰن بن محمد ابن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨م/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦هـ) مؤرخ وفيلسوف عربي. يُعتبر أحد أعظم المفكرين العالميين في مختلف العصور. ولد ونشأ بتونس، ارتحل إلى مصر فتولى فيها قضاء المالكية، وضع لكتابه الضخم «العِبَر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، مقدمةً جعلت منه مؤسساً لفلسفة التاريخ ولعلم الاجتماع. وقد دعا علم الاجتماع في مقدمته هذه «علمَ العُمران».

انظر: معجم أعلام المورد، ص٢٥. وانظر: الموسوعة العربية العالمية، ١٠/ ١٣٥، ١٣٦.

عمله قوة فائقة»[١].

ويخصص إدوارد فصلاً مستقلاً في كتابه «العالم والناقد والنص» يشرح فيه نظرية التكرار عند «فيكو» وملخصها أن الرجال هم من يصنع التاريخ وفقاً لدورات تكرر نفسها بأنماط عقلية تحفظ الجنس البشري، فأي «تفحّص للوقائع الملموسة للتاريخ البشري، الأمر الذي ليس في متناول أي فيلسوف أو فيلولوجي ـ أي: عالم بفقه اللغة ـ، يكشف عن وجود مبدأ أو قوة نظام داخلي ضمن سلسلة من الأحداث التي لولاه لكانت أحداثاً فوضى. والعقل هو النظام العام للفرملة التي تكبح اللاعقلانية المتسارعة على الدوام في السلوك البشري. فمن قلب كل مثال عن حماقة الرجال تأتي تلك النتيجة التي تعمل ضد النية العاجلة للكائن البشري والتي تبدو إملاء من إملاءات العقل، الذي يتمثل هدفه الأسمى في حفظ الجنس البشري. ولكن كيف؟ بالتأكد من أن التاريخ البشري يثابر على تكرار نفسه وفق مسيرة الأحداث مسيرة محددة معينة. وهكذا فإن العلاقات الجنسية بين الرجال والنساء تفضي إلى قيام الزواج، وتفضي مؤسسة الزواج إلى قيام المدن، ويفضي نضال العامة إلى قيام القوانين كما أن صراع الجماهير مع القوانين يفضي إلى قيام الطغيان، ويفضي الطغيان في خاتمة المطاف إلى الاستسلام للقوى الأجنبية. ومن صميم هذا الانحطاط الأخير تبدأ دورة جديدة انطلاقاً عن التفسخ المطلق الذي يتفسخه الإنسان في البراري»[٢].

وبعد سرد مطول لنظرية التكرار يشير سعيد إلى موقف ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) من التكرار واستغلال النظرية بطريقة مسيئة ثم يذكر في نهاية المبحث: «فالتكرار على أرجح الظن مقيد بالانتقال من إعادة تجميع الخبرة بشكل فوري إلى إعادة تشكيلها وترتيبها بشكل متكاثر الوساطة، الأمر الذي يفضي إلى تزايد التفاوت بين هذه النسخة وبين نسختها المكرورة، وذلك لأن الشيء المكرور لا يمكنه أن يتملص طويلاً من السخريات التي يحملها في صميمه. إن التكرار حتى في الوقت الذي يحدث فيه يثير التساؤل التالي: هل يعزز التكرار حقيقة ما أم

(١) إدوار سعيد مقالات وحوارات، ص١١٦، ١١٧

(٢) العالم والنص والناقد، ص١٢٦

سينزل بمرتبتها إلى تحت؟ غير أن هذا التساؤل يطرح إدراك شيئين، في المكان الذي كان فيه استرخاء لواحد منهما من قبل، مع العلم أن مثل هذه المعرفة شأنها شأن الإنجاب. يتعذر فعلاً عكسها إلى النقيض. وبعد ذلك تتفاقم المشكلات، ولكن هل تتفاقم بشكل طبيعي أم بشكل غير طبيعي، بشكل قرابة أو تقرب؟ وذاك هو السؤال»[1].

ونستطيع أن نلخص تأثر سعيد بـ«فيكو» في هذه النقاط الآتية:

أولاً: إمكانية التغيير في حياة البشر، فهم صانعو التاريخ وبإمكانهم إبداع مجتمع بديل لمجتمعهم الحالي، فاحتمالات التغيير إلى الأفضل قائمة، تحتاج لمن يتعامل معها بفكر وتجديد، وجد واجتهاد.

ثانياً: من أبرز تأثيرات «فيكو» على سعيد اهتمامهما المشترك بالتاريخ، وتحليل الأحداث المؤثرة بلغة أدبية بليغة، واستخدام أدوات التحليل النقدي لتلك الأحداث.

ثالثاً: «فيكو» حاول تجاوز أوروبا والغرب ليستفيد من تجارب الأمم والشعوب الأخرى كالمصريين والعراقيين القدامى، ويتجاوز حديثه عن الإنسان العنصرية والقومية الضيقة.

ميشيل فوكو (Michel Foucault):

ولد الفيلسوف والمؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي «ميشيل فوكو» في ١٥ أكتوبر ١٩٢٦م، نشأ في أسرة محافظة وكان أبوه طبيباً معروفاً، واصل تعليمه حتى حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة فرنسية، ثم انتقل للتدريس في جامعة تونس عام ١٩٦٦م، ثم عين بروفسوراً في تاريخ نظام الفكر بفرنسا، ثم عمل صحفياً لمدة يسيرة ليقوم بتغطية التظاهرات ضد الشاه في إيران عام ١٩٧٨م، يصف النقاد «فوكو» بأنه من كتاب «ما بعد الحداثة» أو «ما بعد البنيوية».

ألف «فوكو» عدة كتب من أهمها: «تاريخ الجنون» و«الكلمات والأشياء»

---

(١) المرجع السابق، ص١٤١، ١٤٢

و«علم آثار المعرفة» و«التأديب والعقاب»، توفي بمرض الإيدز في ٢٥ يونيو ١٩٨٥م[١].

إدوارد سعيد مدين للخطاب عند «فوكو»، فهو استند على رؤيته للخطاب فكان عموداً فقرياً بنى عليه كتابه «الاستشراق». ويعرِّف «فوكو» الخطاب بأنه: «النصوص والأقوال كما تعطى في مجموع كلماتها ونظام بنائها وبنيتها المنطقية أو تنظيمها البنائي»[٢]. وفكرة «فوكو» عن الخطاب «هي مساحة من المعرفة الاجتماعية محددة على نحو شديد من دون أن يشير إلى «الكلام» في معناه التقليدي. فبالنسبة له العالم ليس موجوداً ببساطة للتحدث عنه، بل بالأحرى أنه خطاب يمكن للعالم أن يوجد بوساطته. وفي مثل هذا يتوصل المتكلمون والمستمعون، الكتاب والقراء، إلى فهم لأنفسهم وعلاقات بعضهم مع بعض وموقعهم في العالم. إنه تلك العقدة من العلامات والممارسات التي تنشئ الوجود الاجتماعي والنتاج الاجتماعي، والتي تقرر كيف تتحدد شروط التجارب والهويات»[٣].

ومن أبرز ما يميز تحليلات «فوكو» للخطاب المنهج الذي اشتق لنفسه وهو ما وصفه بـ «إركيولوجيا المعرفة» بمعنى أنه دراسة آثارية، تتسم بأنها ليست أفقية ولا تاريخية إذ تقتطف نصوصاً من كتب مختلفة الفترات، دونما اهتمام بسير مؤلفيها لتعرف «الأنماط الخطابية» التي تشترك فيها كل النصوص العائدة لعصر أو حقبة من الزمن (واحدة). ولسنا بحاجة هنا إلى التذكير بأهمية السياق في تحليل الخطاب كما أكدت هذه الدراسة أكثر من مرة، ولكننا نشير إلى أن قياس الخطاب الذي هو أقرب ما يكون إلى الكائن الحي النشط (قابلية التفاعل أثناء التلقي. . . .) بالآثار المادية (كالصخور) أمر فيه شيء بل كثير من عدم الدقة والاتساق في الوصف والقياس. . .»[٤].

---

(١) ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، أوبير دريفوس، وبول رابينوف، ترجمة: جورج أبي صالح (لبنان، مركز الإنماء القومي).

(٢) حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: سالم يفوت، (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧م) ص٢٥.

(٣) إدوارد سعيد ـ مفارقة الهوية، ص٢٤، ٢٥.

(٤) السلطة والفقهاء في إمارة الترارزة خلال القرن التاسع عشر الميلادي، محمد الأمين =

ويرى «فوكو» أن الثابت في العلاقة بين الخطاب والتاريخ «هو هذه الطريقة التي تسمح لنا بمعالجة التاريخ كمجموعة من المنطوقات الفعلية والمتمفصلة، أو دراسة اللغة كموضوع للوصف، وكجملة من العلاقات، مما يجعل المنطوقات تترابط مع مختلف أنماط الخطاب. وهذا التمفصل بين التاريخ والخطاب يظهر أكثر إذا أردنا دراسة مؤسسة من المؤسسات كالمستشفى مثلا، حيث يتطلب الأمر النظر في أرشيف هذه المؤسسة في حالة تكوّنه، أو كخطاب في حال التشكّل، وجعله في نفس حركة المستشفى. وهذا يسمح بربط الخطاب بحركة التاريخ في شكل تاريخ المؤسسة»[1].

وعالج إدوارد موضوعه الاستشراق بصفته «أسلوباً غربياً للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه»، ويعترف إدوارد بأنه انتفع بالفكرة التي طرحها «ميشيل فوكو» عن «الخطاب» في كتابيه «علم آثار المعرفة» و«التأديب والعقاب»[2].

ويُفصّل سعيد في الحجة التي يطرحها حول معنى الاستشراق: «إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان الخطاب فلن نتمكن مطلقاً من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكّنَ الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق - بل وابتدعته - في مجالات السياسة وعلم الاجتماع، وفي المجالات العسكرية، والأيديولوجية، والعلمية، والخيالية، في الفترة التالية لعصر التنوير»[3].

طرح «فوكو» العلاقة بين السلطة والمعرفة، وهي من المفاهيم المركزية أو الأساسية الخاصة بتحليلاته، والمختلفة عن الدراسات التي تناقش علاقة العلم بالسياسة أو علاقة العقل بالهيمنة. يتحدد مفهوم المعرفة - السلطة بالجمع والربط بينهما لا بالفصل والتمييز كما هو عند الفلاسفة، وخاصة المدرسة الماركسية أو

= ولد سيد أحمد، رسالة ماجستير (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٨م) ص١٢٠.

(١) ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغورة، (بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٧م) ص٣٤.

(٢) الاستشراق، ص٤٥، ٤٦.

(٣) المرجع السابق، ص٤٦.

في مدرسة فرانكفورت»[1]، ويرى أن لمجموعة من الناس أن تمتلك أزمّة السلطة لصناعة وجهة نظر عالمية أو إعادة صياغة العالم إذا تسلّحوا بالمعرفة[2].

وهذا ما يؤكد عليه سعيد ـ حول تأثير الإمبريالية على الإنتاج الأدبي والاجتماعي والتاريخي ـ بقوله: «لا يعني أن ذلك يحطُّ من قدر الثقافة أو يهينها، والعكس هو الصحيح، وكل ما أرمي إليه هو القول بأننا سوف يزداد تفهمنا لظاهرة استمرار ودوام مذاهب الهيمنة التي تتشبع بها النفوس، مثل الثقافة، عندما ندرك أن القيود الداخلية التي تفرضها على الكُتّاب والمفكرين كانت مثمرة ولم تكن في ذاتها تعوقهم عن الإنتاج، وهذه الفكرة التي حاول إيضاحها كل من «غرامشي» ـ المفكر الإيطالي ـ (١٨٩١ ـ ١٩٣٧م) و«فوكو» ـ الفيلسوف الفرنسي ـ»[3].

ويصرح إدوارد بأنه يختلف مع «فوكو»، وإن كان يدين لعمله بِدَيْنٍ كبير، ثم يشرح وجه الاختلاف بينهما: «إنني أعتقد اعتقاداً راسخاً أن كل مؤلِّف فرد يُكْسِبُ عمله طابعه الذي يحدد طابع النص، ولولا ذلك لأصبحت لدينا مجموعة جماعية مجهولة المؤلف من النصوص التي تمثل الاسشراق.. يعتقد «فوكو» أنه ليست هناك قيمة تذكر ـ بصفة عامة ـ للنص المفرد، أو المؤلف المفرد، لكنني وجدت أن الواقع العملي، في حالة الاستشراق ـ وربما ليس في حالات أخرى ـ يقول بغير ذلك، ومن ثَمَّ فإن تحليلاتي قراءات نصيَّة دقيقة ترمي إلى إماطة اللثام عن الجدلية الدائرة بين النص أو المؤلف الفرد من ناحية، وبين التشكيل الجماعي المركَّب الذي يشارك فيه عمل المؤلف»[4].

وبهذا يظهر أن إدوارد سعيد تأثر بنظرية الخطاب، وعلاقة السلطة بالمعرفة عن فوكو، وانتقده في إماتته للنص وعدم اعتبار المؤلف أو الظروف المحيطة به أثناء تحليله.

---

(١) مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، د. الزواوي بغورة، (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م) ص٣٧٣.

(٢) صدام ما بعد الحداثة، ص٩٤.

(٣) الاستشراق، ص٦١.

(٤) المرجع السابق، ص٧٣، ٧٤

أهم كتب إدوارد سعيد
التي تعالج نظرة الغرب للشرق

سأعرض في هذا المبحث أهم كتبه التي تناقش موضوع الاستشراق وذلك عل النحو الآتي:

أولاً: كتاب «الاستشراق» «Orientalism».

ثانياً: كتاب «الثقافة والإمبريالية» «Culture and Imperialism».

ثالثاً: كتاب «تغطية الإسلام» «Covering Islam».

رابعاً: كتبه حول القضية الفلسطينية.

أولاً: كتاب «الاستشراق» «Orientalism»:

قراءة فكر إدوارد سعيد يبدأ في تأمل كتاباته، والنظر في آرائه وتقريراته واجتهاداته، وفي هذا المبحث سأستعرض مؤلفاته التي تناقش قضية الاستشراق، ومعرفة محتواها وأهم المسائل التي يقرِّرها دون الدخول في تفاصيل آرائه حول الشرق والغرب، فتحليل رؤاه حول الاستشراق ومعرفة منهجه في دراسته، ونقده سيكون في فصول قادمة ـ إن شاء الله ـ.

فقد بدأت فكرة كتاب «الاستشراق» أثناء حرب مصر وسورية وإسرائيل في عام ١٩٧٣م، ويقول عن سبب تأليفه للكتاب: «رأيت أن ما يجري على الأرض في الشرق الأوسط، بالإضافة إلى ما اكتسبته عبر تجربتي الشخصية، لم يكن يتوافق أبداً مع ما يُكتَب في وسائل الإعلام الأمريكية على سبيل المثال. ثمّ أخذت أتصوَّر الفكرة القائلة بأن ما يراه المرء ويقرؤه في الغرب كان جزءاً من

نظام تمثيل لم تتمّ بعد دراسة تاريخه ونطاقه على نحو منهجيّ ومعمّق. وهكذا شرعت في القيام بذلك، وبدأت العمل في شتاء ١٩٧٤م»[١].

ولا أبالغ عندما أقول: إن كتاب «الاستشراق»، والذي نشر باللغة الإنجليزية في عام ١٩٧٨م، أحد أهم الكتب في قراءة الفكر الغربي تجاه الشرق، ومن «أهم كتب القرن العشرين بالنسبة للعرب، فقد كشف فيه مؤلفه المفكر والناقد الفلسطيني المعروف إدوارد سعيد حقائق وأشياء جوهرية عن علاقة الغرب بالشرق»[٢]، ولم يتوقع سعيد انتشار الكتاب إلى هذا الحد[٣]، فقد ترجم إلى أكثر من عشرين لغة[٤]، وحظي «بتلقٍ واسعٍ داخل آفاق ثقافية متنوعة، ويعبر هذا الاحتفاء عن إدراك ما يمثله هذا الكتاب من تطور في الوعي بآليات الهيمنة وكيفية مقاومتها، ويقدم إدوارد سعيد في كتابه نقداً لخطاب الغرب عن الشرق، وهو الذي يطلق عليه اسم «الاستشراق»، يقوم على تأكيد سمتين أساسيتين: أولاهما: أن الشرق الموجود ضمن هذا الخطاب ليس تمثيلاً يقدمه الفكر الغربي عن الشرق، بعيداً كل البعد عن الواقع الفعلي. وثانيهما: أن هذا الخطاب رغم أصوله التاريخية قد أُنتج في ظل السيطرة الاستعمارية للغرب على الشرق ويهدف في الوقت نفسه إلى ترسيخها وإعادة إنتاجها»[٥].

وغرضه من هذا الكتاب «توضيح الاستشراق وتحليله وتأمله باعتباره صورة من صور ممارسة القوة الثقافية»[٦]، والأساس الفكري للكتاب كما صرح به في مقدمة كتابه تغطية الإسلام هو «الارتباط بين المعرفة وبين السلطة أو القوة»[٧].

ويقوم بدراسة الاستشراق باعتباره صورة للتبادل؛ أي: التفاعل الدينامي

(١) انظر: تعقيبات على الاستشراق، إدوارد سعيد، ص١٤١ ـ ١٤٥.

(٢) إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، باقر بري، ط١، (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، ١٤٢٢هـ ٢٠٠٢م) ص٥.

(٣) انظر: تعقيبات على الاستشراق، ص١٠١.

(٤) انظر: إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، مجموعة مقالات، إعداد وتوثيق: مازن يوسف صباغ، ط١، (دمشق، دار الشرق للطباعة والنشر، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م) ص٢٥٧ و٤٧٦.

(٥) مقال: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٥

(٦) الاستشراق، ص٩٧.

(٧) تغطية الإسلام، ص٢٦.

بين المؤلفين الأفراد والمشاغل السياسية الكبرى التي شكلتها الإمبراطوريات العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية، وهي التي نبتت في تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم، ويقول: «وأما أشد ما يهمني باعتباري باحثاً فلا يكمن في الصدق السياسي الكُليّ بل في التفاصيل، مثلما نجد أن ما يهمنا في كتابات كاتب مثل «إدوارد لين»[(١)] أو «جوستاف فلوبير»[(٢)] أو «إرنست رينان»[(٣)] لا يكمن فيما أراه هو من الصدق المطلق لمقولة تفوق الغربيين على الشرقيين، بل في الشواهد التفصيلية التي يُطوّعها ويتلاعب بها بحذق شديد في المجال الفسيح الذي أتاحه له إيمانه بصدق المقولة المذكورة، ويكفي لتفهم ما أقوله هنا أن نذكر أن كتاب «أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم» الذي وضعه «إدوارد لين» أصبح عملاً كلاسيكياً باهراً، بما يسجله من دقة الملاحظات التاريخية والأنثروبولوجية ـ علم الإنسان، بسبب أسلوبه، وبسبب تفاصيله الرائعة التي تنم عن ذكاء خارق، لا بسبب ما يتجلى فيه من الإحساس بالتفوق العنصري»[(٤)].

---

(١) إدوارد وليم لين (Edward William Lane) (١٨٠١ ـ ١٨٧٦م) مستعرب إنجليزي، ارتحل إلى مصر عام ١٨٢٥م وعايش أبناءها، من مصنفاته: «وصف لعادات المصريين المحدثين وتقاليدهم»، وترجمة لكتاب: «ألف ليلة وليلة»، ومعجم عربي إنجليزي دعاه «مدُّ اللغة» ولكنه لم يوفَّق لإتمامه.

انظر: معجم أعلام المورد، ص٤٠٠، وانظر: تاريخ حركة الاستشراق ـ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين، يوهان فوك، ترجمة: عمر لطفي العالم، (بنغازي، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠١م) ص١٦٩، ١٧٠.

(٢) جوستاف فلوبير (Gustave Flaubert) (١٨٢١ ـ ١٨٨٠م) روائي فرنسي، يُعتبر في رأي النقاد رائدَ الواقعية في الأدب الحديث. ينمُّ أسلوبه عن كدح موصول في سبيل الكمال الفنيّ. أشهر آثاره: «مدام بوفاري»، وقد صوَّر فيها الحياة الفرنسية البرجوازية تصويراً لم يَرُقْ لكثير من أهل العصر فحوكم بتهمة الفحش والإباحية، ومن أعماله «سالامبو» وقد جعل مسرحَ أحداثها قرطاجة القديمة. انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٢٧.

(٣) أرنست رينان (Ernest Renan) (١٨٣٣ ـ ١٨٩٢م) مؤرخ وفيلسوف فرنسي، عانى أزمة إيمان أدّت به إلى الارتداد عن عقيدته الكاثوليكية. تميّزت بحوثه بالنزعة العقلانية وبالإيمان بالعلم. زار لبنان في مهمة آثارية عام ١٨٦٠م، ثم عرَّج على فلسطين عام ١٨٦١م بحثاً عن مادة أصلية لكتابه الأشهر «حياة يسوع» عام ١٨٦٣م، واشتهر باحتقاره للإسلام. انظر: معجم أعلام المورد، ٢١٧.

(٤) الاستشراق، ص٦١، ٦٢.

ويحدد إدوارد سعيد الأسئلة التي يجيب عنها كتابه «الاستشراق»، وهي كما يلي:

١ ـ ما أنواع الطاقات الأخرى، الفكرية، والجمالية، والعلمية، والثقافية التي شاركت في تشكيل التقاليد الإمبريالية، مثل تقاليد الاستشراق؟

٢ ـ كيف شارك فقه اللغة، ووضع المعاجم، والتاريخ، والبيولوجيا ـ علم الأحياء ـ، والنظرية السياسية والاقتصادية، وكتابة الروايات والشعر الغنائي في خدمة رؤية الاستشراق للعالم وهي الرؤية التي تعتبر إمبريالية بصفة عامة؟

٣ ـ ما التغيرات والتحويرات والتشذيبات بل والثورات التي حدثت داخل الاستشراق؟

٤ ـ وما معنى الأصالة والاستمرار والنزعة الفردية في هذا السياق؟

٥ ـ وكيف ينقل الاستشراق نفسه أو يتوالد من حقبة إلى حقبة؟

٦ ـ وفي النهاية، كيف نعالج ظاهرة الاستشراق، وهي ظاهرة ثقافية وتاريخية، باعتبارها ضرباً من الجهد البشري المتعمد ـ لا من التسلسل المنطقي وغير المشروط للأحداث ـ وبكل تعقيدها التاريخي وتفاصيلها وأهميتها دون أن نغفل عيوننا، في الوقت نفسه عن التحالف القائم بين العمل الثقافي، والاتجاهات السياسية، والدولة، وحقائق السيطرة المحددة؟[1].

وعَمِد المؤلف إلى اختيار أحداث وشخصيات ونصوص تخدم فكرته وتوضحها، ولم ينتهج طريقة السرد التاريخي الموسوعي للاستشراق، لثلاثة أسباب، هي:

١ ـ لأنه لو كان المبدأ الذي اهتدى به هو الفكرة الأوروبية عن الشرق، فلن يكون للمادة التي التزم بتناولها حدود تقريباً.

٢ ـ ولأن النموذج السردي نفسه لم يكن مناسباً لاهتماماته الوصفية والسياسية.

(١) انظر: الاستشراق، ص٦١، ٦٢.

٣ ـ ولأنه يوجد بعض الكتب الكافية في هذا الباب[١].

ويحدِّد الفئات التي يستهدفها الكتاب بثلاث فئات، هي:

١ ـ «الاستشراق» يقدم لدارسي الأدب والنقد نموذجاً رائعاً للعلاقات المتداخلة ما بين المجتمع والتاريخ والنصوص، كما أن الدور الثقافي الذي قام به الشرق في بلدان الغرب يربط الاستشراق بالأيديولوجيا والسياسة ومنطق السلطة، وهي أمور تهم المجتمع الأدبي.

٢ ـ دارسو الشرق المعاصرون، من الباحثين الجامعيين إلى راسمي السياسات، بهذه الدراسة، وله غايتان من استهداف هذه الفئة:

الأولى: هي تقديم صورة أنسابهم الفكرية بطريقة غير مسبوقة.

والثانية: هي نقد الافتراضات التي يعتمد عليها معظم عملهم، وهي التي كثيراً ما لا يتساءل عن صحتها أحد، على أمل أن يؤدي هذا إلى إثارة المناقشة حولها.

٣ ـ القارئ العام، فإن هذه الدراسة تتناول أموراً دائماً ما تفرض الانتباه لها، وهي تتصل جميعاً لا بتصورات الغرب عن الآخر ومعاملاته معه فقط، بل ـ أيضاً ـ بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تقوم به الثقافة الغربية فيما أسماه «فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) «عالم الأمم»[٢].

٤ ـ إلى القراء فيما يسمى بالعالم الثالث، وتقدم هذه الدراسة نفسها لا باعتبارها خطوة في سبيل تفهم السياسة الغربية والموقع الذي يشغله العالم غير الغربي في هذه السياسة، بقدر ما هي خطوة في سبيل تفهم قوة الخطاب الثقافي الغربي، وهي القوة التي كثيراً ما يتصور البعض خطأ أنها للزخرفة فحسب أو أنها تنتمي لما يسمى البنية الفوقية[٣].

ومن الصعوبات التي واجهته ضخامة المادة المتاحة، ومشكلة تسهيلها ومعالجتها، ولهذا يحدِّد نقطة بدايته بقوله: «ومن ثم كانت نقطة البداية عندي تتمثل في الخبرة البريطانية والفرنسية والأمريكية للشرق، باعتبارها وحدة

(١) المرجع السابق، ص٦٣ ـ ٦٥.

(٢) عالم الأمم: يشير إلى كتاب فيكو «العلم الجديد في الطبيعة المشتركة للأمم».

(٣) انظر: الاستشراق، ص٧٥.

متماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التي أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة»[١].

وقد حصر مناقشته للاستشراق على الخبرة الأنجلوفرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام، ويرى أن جانباً «كبيراً من تاريخ الاستشراق يحمل في داخله طابع الموقف الأوروبي المشْكِل إزاء الإسلام، وهذا الجانب البالغ الحساسية من الاستشراق هو الذي يدور حوله اهتمامي في هذه الدراسة»[٢]. ثم يبين سبب اقتصاره على الخبرة الأنجلوفرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام لأنهما «الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معاً على مدى ما يقرب من ألف عام.. فلقد كان عليَّ ـ والكلام له ـ في المقام الأول أن أحصر تركيزي حصراً صارماً في المادة البريطانية ـ الفرنسية ومن بعدها الأمريكية، بعد أن بدت لي حتمية صدق القول بأن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريتين في تاريخ ما قبل القرن العشرين، وأما الموقع الأمريكي في الشرق منذ الحرب العالمية الثانية فقد نشأ ـ وأعتقد أنه اتسم بارتباك مؤكد ـ في المناطق التي اكتشفتها الدولتان الأوروبيتان اللتان سبقتا إليها. أضف إلى هذا ـ أيضاً ـ أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها في اعتقادي تتفوق على العمل الذي أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها، رغم أنه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن ـ أيضاً ـ أنه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى في الدراسات الشرقية قد اتُّخِذت أول ما اتُّخِذَتْ إما في بريطانيا أو في فرنسا، ثم زاد عليها وطورها الألمان»[٣].

وقد قَسَّم هذا الكتاب[٤] إلى ثلاثة فصول طويلة واثنتي عشرة وحدة قصيرة، بهدف تسهيل العرض.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٣ ـ ٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٣.
(٣) المرجع السابق، ص٦٣ ـ ٦٥.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص٧٥، ٧٦.

فالفصل الأول «نطاق الاستشراق»: يرسم دائرة كبيرة حول جميع أبعاد الموضوع، من حيث الزمن التاريخي والخبرات التاريخية، ومن حيث المحاور الفلسفية والسياسية.

والفصل الثاني «أبنية الاستشراق وإعادة بنائها»: يحاول متابعة تطور الاستشراق الحديث عن طريق الوصف الذي يتبع التسلسل الزمني بصفة عامة، وكذلك بوصف عدد من الوسائل التي يشترك في استعمالها كبار الشعراء والفنانين والباحثين.

والفصل الثالث «الاستشراق اليوم»: يبدأ حيث انتهى سابقه، في نحو عام ١٨٧٠م، وكانت فترة التوسع الاستعماري الكبير في الشرق، وهي التي بلغت ذروتها في الحرب العالمية الثانية، والقسم الأخير من الفصل الثالث يحدد ملامح التحول من الهيمنة البريطانية والفرنسية إلى الهيمنة الأمريكية، وفيه أحاول أخيراً رسم صورة الواقع الفكري والاجتماعي الحالي للاستشراق في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتتلخص أطروحة إدوارد الرئيسة في الكتاب بأن معظم ما كتبه الغرب عن الشرق لا يعدو كونه في غالبيته صورة وهمية ابتدعها الكتاب الغربيون، وهي بهذا تعكس الشرق مصادفة أو عرَضاً لا أكثر، وتتكون هذه الصورة من مجموعة من التصنيفات والتنميطات التي تظهر صورة الشرق من زاوية فهم غربية، وهي صورة افترضت أن الشرق مختزل في كونه شيئاً غير أوروبي، وهي إلى ذلك صورة جامدة، ليس الشرق شاذاً فيها وحسب، وإنما هو غير متغير»[١].

ويؤكد بأن ظاهرة الاستشراق التي يدرسها ليس موضوعها مدى صدق الاستشراق في تصوير الشرق الحقيقي، ولكن موضوعها الرئيس هو الاتساق الداخلي للاستشراق والأفكار التي أتى بها عن الشرق، بغض النظر عن أي صدق أو كذب في تصوير الشرق الحقيقي[٢].

ويقول صبحي حداد: «كان الاستشراق نقلة إدوارد سعيد الحاسمة نحو تحليل العلاقة بين القوة والمعرفة، وأداء الخطاب الاستشراقي العام لوظيفة تعبوية

(١) انظر: إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص٧٤.

(٢) انظر: الاستشراق، ص٤٨، ٤٩.

وسياسية وتخييلية خدمت السياسات الاستعمارية وشكّلتْ جزءاً لا يتجزأ من مناخات صعود الإمبريالية، وإذا كانت منهجية سعيد في تحليل النصوص لا تغفل البصمات الخاصة التي تخلِّفها مقولة القصد الفردية ـ التي ناقشها في كتاب بدايات: القصد والمنهج ـ فإنها الآن ذات منهجية صارمة في متابعة مدى سطوة الخطاب الاستشراقي، وقدراته على اختزال تلك القصدية، ولهذا فإن الكتَّاب الأفراد الذين يناقش سعيد أعمالهم في الكتاب إنما ينتجون ذلك النمط الساكن في الخطاب العام الذي ينتهي بالكاتب الفرد والقارئ إلى مصيدة المعرفة الجمعية المضلِّلة، سواء بسواء.. الحجة المركزية في الاستشراق هي أن خطاب الاستشراقيين وعلى الرغم من النقلات الهامة التي شهدتها إستراتيجياته على مدى القرنين المنصرمين، ظلَّ في الجوهر عاجزاً عن التطور بسبب تمسكه بخرافة كبرى حول الشرق: أن الثقافة الشرقية هي في حدِّ ذاتها ثقافة التطور الموقوف بصمة دائمة»[1].

ويؤكد إدوارد بعد خمس عشرة سنة من تأليفه الاستشراق بأنه: «دراسة مرتكزة على إعادة التفكير في الهوَّة بين الشرق والغرب، تلك التي ساد الاعتقاد طيلة قرون بأنها غير قابلة للجَسْر، وهدفي ـ كما قلت من قبل ـ لم يكن تبديد الفارق ذاته ـ إذ مَن بوسعه إنكار الدور التكويني للفوارق القومية والثقافية في العلاقات بين البشر؟ ـ بل الفكرة القائلة بأن الفارق ينطوي على العداء، وعلى مجموعة مجمّدة مجسّدة مادياً لماهيات متناحرة، فضلاً عن معرفة خصامية بأسرها تُبنى من هذه الأشياء، وما دعوت إليه في الاستشراق كان سبيلاً جديداً في تصوّر الانفصالات والنزاعات التي حرَّضت على أجيال من العداء والحرب والسيطرة الإمبريالية، والحق أن واحداً من أبرز التطورات في الدراسات ما بعد الكولونيالية كان إعادة قراءة الأعمال الثقافية المنهاجية، لا للحطِّ من منزلتها أو تلطيخها بالقاذورات بل لإعادة استقصاء بعض افتراضاتها، والذهاب أبعد من الأسر الخانق لها في طبعة ما من جدل ثنائية العبد ـ السيد»[2].

ثم يقول: «وإذ أنظر إلى كتاب «الاستشراق» من مبعدة خمس عشرة سنة

---

(١) تعقيبات على الاستشراق، ص٢٦، ٢٧.

(٢) المرجع السابق، ص١٣١.

حافلة بالأحداث ويتوافر مشاريع بحثية علمية وتأويلية جديدة لاختصار الأصفاد الإمبريالية المفروضة على الفكر والعلاقات الإنسانية، أدرك أن الكتاب امتلك على الأقل فضيلة الانخراط الصريح في النضال الذي يتواصل بالطبع في «الغرب» و«الشرق» على حد سواء»[١].

إذن هو يفخر بأن كتابه نال وسام النضال ومقاومة الإمبريالية، لذا يؤكد كثير من الباحثين بأن كتاب «الاستشراق» سبَّب صدمة كبيرة «في التفكير حول الخطاب الكولونيالي[٢] حتى إنه استمر ليكون محط الخلاف والمداهنة والنقد لعقدين من السنين، لقد صممت مداخلة سعيد كي توضح الأسلوب الذي روعي فيه تمثيل «الآخر» بالنسبة لأوروبا منذ ما يقارب القرن الثامن عشر كونه ميزة لهيمنتها الثقافية. يصف الاستشراق النظم المختلفة والمؤسسات وعمليات التحقيق والأساليب الفكرية التي بوساطتها جاء الأوروبيون لـ«معرفة الشرق» عبر العديد من القرون والتي وصلت إلى ذروتها خلال نهوض وتماسك إمبريالية القرن التاسع عشر. إن المفتاح لاهتمام سعيد بهذه الطريقة في معرفة آخري أوروبا هي أنها توضح على نحو مثير الترابط بين المعرفة والسلطة»[٣].

وفي «مجال النقد أدى صدور كتاب «الاستشراق» إلى حدوث تغير جذري في الفكر النقدي، فبعد أن كانت الجماليات والبلاغات مستحوذة على هذا الفكر، حاجبة ما في النصوص من أيديولوجيا، استطاع إدوارد سعيد بتحليلاته العميقة الكشف عن تلك الأيديولوجيات في منطلقاتها وخياراتها وغاياتها، وهي في حالة الاستشراق تسويغ الإمبريالية ودعمها وتوجيهها، وما قيل عن «الاستشراق» يقال ـ أيضاً ـ عن «الثقافة والإمبريالية» فيما يتصل بنقد الثقافة

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٣.

(٢) هي تلك النظرية التي تحلل خطاب النزوع الاستعماري والاستعمار، والتي ترشدنا إلى الطريقة التي يغطي بها هذا الخطاب الأهداف السياسية والمادية للاستعمار، انظر: الرد بالكتابة ـ النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ترجمة: د. شهرت العالم، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٦م) ص١٥، ١٦، وإضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، ص٢٥.

(٣) إدوارد سعيد مفارقة الهوية، بيل آشكروفت وبال آهلواليا، ترجمة: سهيل نجم، (دمشق والقاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ف، ٢٠٠٢م) ص٦٩.

والإمبريالية، وثقافة ما بعد الاستعمار»[١].

ويرى د. جيمس بشاي أن «الجديد في الاستشراق عند إدوارد سعيد كان في متابعة الدراسات الاستشراقية في القرنين الماضيين، التي كانت تقوم على التشابه بين الأشياء والأجناس وترتيبها في مستويات نشوئه وارتقائه»[٢].

ويلخص كتاب «الاستشراق» مشروع إدوارد سعيد الفكري الأساسي، الذي يعرِّفه بأنه طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنية على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية، حيث لم يكن الشرق لصيقاً بأوروبا فحسب، بل هو موضع أعظم مستعمرات أوروبا وأغناها وأقدمها، ومصدر حضارتها ولغاتها ومنافسها الثقافي[٣].

ثانياً: كتاب «الثقافة والإمبريالية» «Culture and Imperialism»:

يعدُّ كتاب «الثقافة والإمبريالية» استمراراً لمشروع إدوارد سعيد في مناقشة العلاقة بين المعرفة والسلطة، وتمثيل الغرب للشرق والشرقي، وفي هذا الكتاب تجلَّى المنهج النقدي لسعيد بصورة واضحة ومنتظمة.

يقول عن آلية تأليفه هذا الكتاب: أنه «بعد حوالي خمس سنوات من صدور الاستشراق عام ١٩٧٨م، بدأتُ بتجميع بعض الأفكار التي كانت قد تجلَّتْ لي، وأنا أنجز ذلك الكتاب حول العلاقة بين الثقافة والإمبراطورية، وكانت أولى النتائج سلسلة من المحاضرات ألقيتُها في جامعات الولايات المتحدة، وكندا، وإنجلترا عامي ١٩٨٥ و١٩٨٦م، وتُشكِّل تلك المحاضرات المنظومة اللبابية للكتاب الحالي الذي ظلَّ يشغلني بانتظام منذ ذلك الوقت»[٤].

ويلخص ما أراد فعله في كتابه بقوله: «ما حاولت أن أفعله في هذا الكتاب

---

(١) التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص١٠.

(٢) مقال: إرث الاستشراق باقٍ بعد رحيل إدوارد سعيد ـ تفكيك البنى السياسية للإمبريالية الغربية والأمريكية، د. جيمس بشاي، ضمن إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، ص١٠٧.

(٣) انظر: صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، شيلي واليا، ترجمة: عفاف عبد المعطي، (القاهرة، دار رؤية، ط١، ٢٠٠٦م) ص١٢، ١٣.

(٤) الثقافة والإمبريالية، ص٥٧.

إذن هو تقديم أجوبة على أسئلة أثارها «الاستشراق»، واستكمال تلك الأسئلة، غير أنني حاولت أن أكون أكثر تحديداً فيما يخصُّ مقولاتٍ منهجية متعددة، وبين أبرز هذه المقولات ما أسمية: القراءة الطباقية، وأولوية الجغرافيا، والتحليل الدقيق للاستخطاطيات ـ الإستراتيجيات ـ الإمبريالية، كما للمعارضة والمقاومة ضد الإمبريالية»[1].

في كتابه «الاستشراق» اقتصر في دراسته على الشرق الأوسط، ولم يتحدث عن دول كثيرة في الشرق، وكأنه في هذا الكتاب يدلّل على صحّة استنتاجاته السابقة من خلال قراءة العقل الغربي ونظرته لكل الشرق، بل ويعتبر أن النظير الأقرب لهذا الكتاب هو كتاب «الاستشراق»، ويعدُّه جزءاً ثانياً لـ«الاستشراق»[2]، مع أنه يصرِّح أن هذا الكتاب محاولة لإنجاز أمر آخر، لا مجرد حلقة تالية لـ«الاستشراق»، وما دعاه إلى اعتبار هذا الكتاب شيء آخر غير «الاستشراق» عاملان هما: شمولية دراسته للدول الشرقية، وظهور المقاومة للاستعمار[3]. «ويستحث كتاب «الثقافة والإمبريالية» بقدر أكثر مما سبقه من أعمال سعيد، وعي سياسي جديد ولَّدته مدركات وأحاسيس انشقاقية للملوَّنين والحركات النسويَّة، والبيئية، والأصوات المضادة للإمبريالية داخل العالم البالغ التقدم، وهذه الحركات والأصوات وهي تعمل من خلال (وفي نطاق) تشكيلات للهويات السياسية التي تتجاوز بابتهاج العالم المغلق الغافل للسياسات الطبقية، تلتقي وتتقارب لترد بعنف في صوت واحد»[4].

وفي هذا الكتاب يسلط الضوء على الكتابات الأوروبية عن أفريقيا والهند وبعض مناطق الشرق الأقصى، وأستراليا، وجزر الكاريبي؛ لأنه يعتبر هذه الإنشاءات «الأفريقانية» و«الهندانية» ـ كما يُسمَّى بعضها ـ جزءًا من مجمل الجهود الأوروبية لحكم بلدان وشعوب نائية، واعتبرها لذلك مترابطة مع الأوصاف

(١) المرجع السابق، ص١٠.
(٢) إدوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة، تقديم: غاوري فسواناثان، ترجمة: د. نائلة قلقيلي حجازي، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٨م) ص٢٠٧.
(٣) الثقافة والإمبريالية، ص٥٨.
(٤) الحق يخاطب القوة إدوارد سعيد وعمل الناقد، المحرر: بول بوفيه، ترجمة: فاطمة نصر، (مصر، إصدارات سطور، ط١، ٢٠٠١م) ص٢٨٠.

الاستشراقية للعالم الإسلامي، كما هي مترابطة مع طرق أوروبا الخاصة في تمثيل جزر الكاريبي وإيرلندا والشرق الأقصى»[١].

ويرى أن الحقيقة التي تكاد تنطبق على كل مكان في العالم غير الأوروبي هي أن وصول الرجل الأبيض قد استثار المقاومة على درجة أو أخرى. والذي أغفله في «الاستشراق» هو «تلك الاستجابة للسيطرة الغربية التي تُوِّجت بالحركة العظيمة لفكفكة الاستعمار عبر العالم الثالث بأسره، لقد رافق المقاومة المسلحة في أماكن متباينة تبايُنَ الجزائر وإيرلندا وأندونيسيا في القرن التاسع عشر قدرٌ عظيمٌ ـ أيضاً ـ من المقاومة الثقافية في كل مكان تقريباً، كما رافقها تأكيد الهوية القومية، ورافقها ـ المجال السياسي ـ تكوين الروابط والأحزاب التي تسعى إلى هدف مشترك هو تقرير المصير وتحقيق الاستقلال الوطني»[٢]. فعمله المميز الأخير «الثقافة والإمبريالية» وسَّع أطروحة كتاب «الاستشراق» لتشمل جهات جغرافية أوسع في العالم تتجاوز الشرق وحقول بحث وإبداع كالرواية والشعر، دارساً في هذا الكتاب التحليلي واسع الاطلاع والمعرفة علاقة صعود الرواية وتطورها بالتوسع الإمبريالي[٣].

«في الاستشراق صرف إدوارد سعيد النظر عن جملة الاستجابات التي ترافقت مع الهيمنة الغربية على امتداد العالم الثالث، وأخذت شكل حركات مقاومة مسلحة ـ وجمعيات تسعى إلى حق تقرير المصير والاستقلال الوطني ـ، مثلما أخذت شكل مقاومة ثقافية تستهدف تثبيت الهوية الوطنية، وفي «الثقافة والإمبريالية» يستدرك سعيد ما غاب عن الكتاب الأول، سواء في مناقشة نسق الثقافة والإمبريالية أو تجربة المقاومة التي أفرزها ذلك النسق ضمن عوامل أخرى»[٤].

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص٥٧.

(٢) المرجع السابق، ص٥٧.

(٣) دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص١٥.

(٤) تعقيبات على الاستشراق، ص٣١، وانظر: إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، ص١١، ١٢، وانظر مقال: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١١٥.

فحص سعيد العلاقة بين الإمبريالية المهيمنة والثقافة خاصة إبان الاستعمار الفرنسي والبريطاني في القرن التاسع عشر والذي عُدَّ تاريخياً من مغامرات البشرية المهمة، حيث تم ـ أيضاً ـ اجتياح المسارب الثقافية المختلفة من الرواية والأوبرا والشعر حتى أجهزة الإعلام.. وعليه تصبح الثقافة فن المؤسسات الإمبراطورية التي تهندس تركيب المشاعر وتمنح المستعمر شعرية كبرى للهيمنة.

وفي دراسته «الثقافة والإمبريالية» دقَّق النظر في السمة الحقيقية للفن والتي وُظِّفت بشكل حاسم لاستبقاء واستمرار الأنظمة الإمبراطورية على اعتبار إيجاد رؤية تفسير كيف تستعمل الثقافة كبنية فعَّالة لتأسيس الإمبراطورية[١]. فاستطاع سعيد من خلال قراءة جديدة جادة للنصوص الغربية المختلفة وربطها وتحليلها والتنقيب عن جذورها أن يوسع مفهوم الثقافة ويجعلها لأول مرة شمولية، حدودها الصغرى والكبرى هي العالم، مؤكداً على أن سقفها يجب ألا يتعثر في بديل دون العالم الرحب.

بادئ ذي بدء يبين إدوارد سعيد كيف أن الكتَّاب الغربيين تعرضوا لمفهوم الثقافة المعقد الذي يكاد يكون أصعب مفهوم من بين المفاهيم المماثلة مثل الحرية والديمقراطية وما إلى ذلك، وكأن إدوارد سعيد في كتابه يقول: كيف أن كبار المفكرين الغربيين لم يدَّخروا جهداً في تتبع الثقافة وتشعباتها، لكنهم وقفوا عند علاقتها بالاستعمار، وهي كما يبين سعيد أهم استثمار استثمره الغرب في توطين نفسه استعمارياً سواء داخل ثقافته أو خارجها[٢].

ويقرِّرُ في هذا الكتاب أن «العمليات المؤسساتية والسياسية والاقتصادية لا تعد شيئاً دون سلطة الثقافة التي تعمل على استمرارها، ومثال ذلك: ما الذي جعل البريطانيين يحكمون في الهند شعباً بمئات الملايين بأُناس لا يتعدون المائة ألف؟ ماذا عن ذلك الحضور الذي يؤدي إلى التأثير العاطفي، وأحياناً الإعجاب بالنخبة الهندية على الرَّغم من المصادرات والاستغلال الذي ميَّز أمراء الهند؟ يتجلى ما يطرحه سعيد في أن الثقافة ـ على الرغم من عجرفة افتراضاتها أحياناً ـ

---

(١) انظر: صدام ما بعد الحداثة إدوارد سعيد وتدوين التاريخ، ص١٢١.

(٢) إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص١٩٧، ١٩٨.

هي التي توفر ذلك النوع من السلطة الأخلاقية، التي تخلق نوعاً من الطمأنينة الأيديولوجية»[١].

كتابه «الثقافة والإمبريالية» يبين «بإيجاز شديد كيف أن الغرب الاستعماري وظَّف الثقافة الغربية ـ خصوصاً الإنجليزية والفرنسية ـ سلاحاً يحمي الاستعمار، بل ويجعل استمراره شرعياً، فكما كشف لنا ـ سعيد ـ كيف أن الاستعمار الغربي سطا على الشرق بثقافة الاستشراق، فإنه أكمل دائرة الممارسة الاستعمارية بكتاب «الثقافة والإمبريالية» ليبين كيف أن الغرب استثمر ثقافته ـ أيضاً ـ في بعث صورة مشرقة عن نفسه، هي في الواقع نفس الصورة التي تسلح بها في تصويره للشرق: صورة الأنا الفوقية مقابل الآخر الدونية، وهي العلاقة التي تعرف ممارسة الاستعمار»[٢].

ومن خلال التأمل في كتابه يمكننا إيجاز المعنى الذي يقصده سعيد في الثقافة، على النحو التالي:

١ ـ جميع تلك الممارسات مثل فنّ الوصف والتوصيل والتمثيل التي تملك استقلالاً نسبياً عن المجالات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، والتي كثيراً ما توجد في أشكال جمالاتية تشكل اللذةُ واحدة من غاياتها الرئيسة، ويندرج في ذلك كل مخزون المأثورات الشعبية حول أجزاء نائية من العالم، والمعرفة المتخصصة المتاحة في حقول تفقهية مثل علم الأعراق الوصفي وعلم التاريخ وفقه اللغة وعلم الاجتماع والتاريخ الأدبي، ولما كان تركيزه على ما ينحصر في الإمبراطوريات الغربية الحديثة في القرنين التاسع عشر والعشرين، فقد تناول بشكل خاص أشكالاً ثقافية كالرواية، والتي يعتقد أهميتها ويعتبرها المشروع الجمالي الذي تُمثل علاقتُه بالمجتمعات المتوسعة في بريطانيا وفرنسا ظاهرةً شيِّقة بصورة خاصة للدارس.

٢ ـ الثقافة مفهوم يضم عنصراً منقِّياً ودافعاً إلى السمو، هو مخزون كلّ مجتمع مِنْ أفضل ما تحققت المعرفةُ به والتفكير فيه، والثقافة بهذا المعنى مصدر من مصادر الهوية، وهي مصدر صدامي ـ أيضاً ـ كما في حالات الرجوع إلى

(١) إدوارد سعيد مفارقة الهوية، ص١١٨.

(٢) إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص١٩٧.

الثقافة والتراث. وهي بهذا المعنى مسرحٌ من نمط ما تشتبك عليه قضايا سياسية وعقائدية متعددة متباينة، وقد تكون ساحة عراكٍ فوقها تعرِّض القضايا نفسها لضوء النهار وتتنازع فيما بينها كاشفةً ـ مثلاً ـ حقيقة أن الطلبة الأمريكيين أو الفرنسيين أو الهنود الذين يُلَقَّنون أن يقرؤوا آداب أوطانهم المكرّسة قبل أن يقرؤوا آداب الآخرين، يُتوقع منهم أن ينتموا بولاء غير نقدي ـ غالباً ـ إلى أممهم وتراثاتهم فيما يزدرون الآخرين ويحاربونهم.

إن المشكلة في هذه الفكرة عن الثقافة كما يرى سعيد ـ هي أنها تقتضي لا أن يبجِّل المرءُ ثقافته وحسب، بل أن يفكر بها ـ أيضاً ـ بوصفها معزولة عن عالم الحياة اليومية لأنها تتسامى فوق هذا العالم وتتجاوزه، ونتيجةً لذلك فإن معظم محترفي العلوم الإنسانية عاجزون عن أن يعقدوا الصلة بين الفظاظة المديدة الآثمة لممارسات الرق والاضطهاد الاستعماري والعنصري والإخضاع الإمبريالي من جهة، وبين الشعر والرواية والفلسفة التي ينتجها المجتمع الذي يقوم بمثل هذه الممارسات من جهة أخرى.

وهو يرى أن الثقافة ميدان نشاطٍ فائق التنوع، فالروايات والأعمال الأخرى التي يناقشها في الكتاب يعدها أعمالاً من الفن والمعرفة جديرةً بالتقدير والإعجاب، ويشعر معها باللذة والفائدة، ويرى أن التحدي تجاوز ربطها باللذة والفائدة إلى ربطها بالعملية الإمبريالية التي كانت هذه الأعمالُ بصورة جلية ومعلنة جزءاً منها[١].

ثالثاً: كتاب «تغطية الإسلام» «Covering Islam»:

كتاب «تغطية الإسلام» يعدُّ استمراراً لنقد المنهج الغربي في دراسة الشرق وقضاياه، الذي بدأه إدوارد سعيد في «الاستشراق» ومارس فيه هوايته النقدية على بعض المنتجات الفكرية والشعرية والروائية. وفي «تغطية الإسلام» يتجه لنقد وسائل الإعلام بذات المنهج النقدي، ليدلل على صحة استنتاجاته السابقة، وأن الإعلام الأمريكي يسير على ذات النهج الغربي في القرن الثامن عشر وما بعده عن طريق السيطرة على وسائل الإعلام، والسعي إلى تشويه الشرق الإسلامي.

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص٥٨، ٥٩.

أصدر إدوارد سعيد كتابه «تغطية الإسلام» في عام ١٩٨١م باللغة الإنجليزية، ثم ظهر الكتاب في طبعته الثانية عام ١٩٩٧م، وقام بترجمته الدكتور: محمد عناني إلى اللغة العربية عام ٢٠٠٥م.

ويذكر إدوارد بأن قضيته في هذا الكتاب هي الارتباط الوثيق بين التغطية المتعمدة للإسلام التي توجد في الدوائر الأكاديمية وبين الحكومات الغربية وأجهزة الإعلام(١).

ويرى أن أجهزة الإعلام الغربية شُغِلتْ بتغطية الإسلام في الأعوام الماضية، خصوصاً منذ أن لَفَتت أحداث إيران أنظار الناس في أوروبا وأمريكا إليه وشَغَلَهم حقاً، فإذا بهذه الأجهزة تتصدى لتصوير الإسلام، وتحديد ملامحه، وتحليله، وتقدم دراسات فورية عنه، وهذه التغطية مضلِّلة حتى ولو بدت شاملة(٢).

ويرى «ميخائيل زيليغ» إسهام سعيد في «تغطية الإسلام» بأنه فتح مجالات جديدة غير مستكشفة قبلاً في دراسات وسائط الإعلام الجماهيرية، المعروفة بتأثيرها الكبير في الرأي العام، وبخاصة الشؤون الخارجية، وذلك من خلال توضيحه مدى تأثيرها واعتماده على الخبراء الحكوميين والأكاديميين الذين تشكِّل تلك الوسائط منبراً لهم، فيما تنشره من معلومات(٣).

ويعرض سعيد إلى التحولات التي طرأت على العالم بعد تفكك الاتحاد السوفيتي وانهياره، وانتقد التقسيم الساذج القديم للعالم في عيون الولايات المتحدة إلى معسكرين: معسكر يناصر الشيوعية ومعسكر يناهضها، ويؤكد على تقسيم لا يقل تبسيطاً وسذاجة وهو تقسيم العالم كله إلى معسكرين من نوع آخر: معسكر يناصر الإرهاب ومعسكر يناهضه(٤).

ويحدد في مقدمته المشكلة البحثية التي يناقشها بأنها «المواقف الغربية، والمواقف الأمريكية خصوصاً إزاء العالم الإسلامي الذي بدأ الغربيون يرون ـ منذ

---

(١) انظر: تغطية الإسلام، ص٣٣٠.
(٢) انظر: التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٤٨.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٤٨.
(٤) انظر تغطية الإسلام، ص٧.

مطلع السبعينيات ـ أن له صلة وثيقة بهم، ومع ذلك فهو يموج بالقلاقل المعادية لهم، ويمثل مشكلة لهم»[(١)].

ويرى أن من أسباب بداية التغطية المُضَلِّلة عن الإسلام هو «الإحساس الحاد بنقص إمدادات الطاقة، وهو الإحساس الذي تركز على النفط العربي ونفط الخليج العربي، وعلى منظمة البلدان المصدرة للبترول (أوبك) والآثار الضارة الناجمة عن التضخم في المجتمعات الغربية وارتفاع أسعار الوقود ارتفاعاً بالغاً، أضف إلى ذلك أن الثورة الإيرانية وأزمة الرهائن قدمتا أدلة جديدة، تدعو إلى الانزعاج، على صحة ما أصبح يشار إليه باسم عودة الإسلام»[(٢)]. فالشيء الوحيد الحاضر دائماً في تغطية الغرب للإسلام هو الإمبريالية ـ كما يصورها سعيد ـ، سواء أكان حقل الدراسة أدباً أم تاريخاً، أم علم اجتماع، أم أحداثاً سياسية[(٣)].

إن كل الأطياف السياسية الغربية ترى في الإسلام كل مكروه في الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، «فاليمين يرى أن الإسلام يمثل الهمجية، واليسار يرى أنه يمثل حكم الدين في القرون الوسطى، والوسط يرى أنه مثل الغرابة الممجوجة»[(٤)].

بدأ كتابه «تغطية الإسلام» بالحديث عن أزمة الرهائن الأمريكيين في إيران عام ١٩٨١م، وقد احتجزوا في السفارة الأمريكية في طهران لمدة ٤٤٤ يوماً، ويرصد إدوارد حديث الإعلام أثناء عودتهم ومحاولات تشويههم للإسلام، وقدَّم أمثلة لما كتب في بعض الصحف الأمريكية مثل: «نيويورك تايمز»، و«لوس أنجلوس تايمز»، و«واشنطن بوست» وغيرها.

وقد قسم الكتاب إلى ثلاثة فصول رئيسة:

١ ـ تصوير الإسلام في الأخبار.

٢ ـ قصة إيران.

٣ ـ المعرفة والسلطة.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧.

(٢) انظر: تغطية الإسلام، ص٢٨.

(٣) التسامح في فكر إدوارد سعيد، ص٣٩.

(٤) انظر: تغطية الإسلام، ص٣٧.

في فصل «تصوير الإسلام في الأخبار» يناقش مسألتين:

الأولى: أن التغطية الإعلامية للإسلام تتركز حول توريد بلدانهم للنفط، وأنهم إرهابيون يهددون الغرب، ومن الأمثلة التي ذكرها ـ وتجمع موضوعي النفط والإرهاب ـ: الإعلان التلفزيوني في صيف عام ١٩٨٠م لشركة «أديسون» المتحدة بنيويورك والتي تريد إقناع الأمريكيين بضرورة توفير مصادر بديلة للطاقة، يصور إدوارد هذا الإعلان بقوله: «يتضمن لقطات متحركة قديمة لبعض الشخصيات المعروفة في منظمة البلدان المصدرة للنفط (أوبك) ـ مثل: الدكتور أحمد زكي يماني، والعقيد معمر القذافي، وبعض الشخصيات العربية التي تلبس الزي العربي وإن تكن أقل شهرة ـ ويمزج بينها، بالتناوب، وبين اللقطات الثابتة الأخرى، إلى جانب لقطات لشخصيات أخرى ارتبطت أسماؤها بالنفط والإسلام مثل: الخميني، وعرفات، وحافظ الأسد. ولم يشر الإعلان إلى أي من هذه الشخصيات بأسمائها، ولكن المذيع قال بصوت المنذر المحذِّر: إن «هؤلاء الرجال» يتحكمون في مصادر النفط الأمريكية. وكان صوت المذيع القادم من الخلفية ذا نبرات وقورة، ولم يفصح عن أسماء الرجال ولا عن البلدان التي ينتمون إليها، بل ترك المشاهدين يشعرون بأن هذه الكوكبة من الأشرار الذكورية قد أوقعوا الأمريكيين في قبضة من يتلذذ بتعذيبهم دونما ضابط أو رابط»[(١)].

وفي المسألة الثانية من هذا الفصل يشير إلى أن من يحدد هذا التمثيل أو التفسيرات للإسلام، في المقام الأول، هو مصالح وجماعات خاصة مثل شركات النفط، والصهاينة وغيرهم بدلاً من المصالح الوطنية الأمريكية[(٢)].

وفي الفصل الثاني من الكتاب يسلط الضوء على أزمة الرهائن الأمريكيين في إيران عام ١٩٧٩م، وكيفية تعامل الإعلام الأمريكي مع الحادثة وتشويه الإسلام، وقارن بين الإعلام الأمريكي الذي اختزل الإسلام في حادثة احتجاز رهائن، وبين الإعلام الفرنسي ممثلاً بجريدة «لوموند» الذي أحاط بالموضوع من جوانب متعددة.

---

(١) المرجع السابق، ص٦٨، ٦٩، وانظر الصفحات: ٧٠ ـ ١١٧، وانظر: كتاب التسامح الديني في فكر إدوارد سعيد، ص٥٠.

(٢) تغطية الإسلام، ص٣٧، وانظر الصفحات: ١١٨ ـ ١٧٣، وانظر: التسامح الديني في فكر إدوارد سعيد، ص٥٠.

وفي الفصل الثالث: المعرفة والسلطة يؤكد على صحة نتائجه التي توصل إليها حول الاستشراق، وتأثير السلطة السياسية على دراسات الشرق الأوسط، ومسألة المعرفة والسلطة هي مرتكز سعيد في كل دراساته المتعلقة بالاستشراق، لذلك يقول: «لا يمكننا أن نقول: إن دراسة الإسلام اليوم حرة أو بريئة في أي جانب من جوانبها تقريباً، أو إن الضغوط المعاصرة الملحة والعاجلة لا تحدد مسارها. وما أبعد هذا عن الموضوعية غير السياسية التي يصف بها الكثيرون من الباحثين في مجال الاستشراق عملهم»[١].

إن القضية التي تشغل ذهن سعيد هي تمثيل الشرق، والصور الذهنية التي رسمها الغربيون ـ خاصة أمريكا ـ عنه، ومن ذلك تمثيل الإسلام في هذه الفترة[٢]، وهذا ما جعل بعض أعدائه من الغربيين يتهمه بأن هدفه في كتبه هو الدفاع عن الإسلام، وهذا ما قاده للدفاع عن نفسه في أكثر من مناسبة، فقال في مقدمة كتابه هذا: «ما أبعد هذا الكتاب إذن عن أن يكون دفاعاً عن الإسلام فذلك أمر بعيد الاحتمال وجهد لا طائل من ورائه في حدود ما يرمي إليه الكتاب الذي يقتصر على وصف صور استعمال المصطلح «الإسلام» في الغرب»[٣].

وفي تقديري إن الاستماتة بأن إدوارد مدافع ومنافح عن صحة الإسلام فيه مبالغة، فإدوارد يدافع عن فكرة فلسفية آمن بها ويؤكد عليها في أغلب كتبه، ويعتمد على المنهج الإنساني في تحليله ونقده، إضافة إلى ظروف نشأته الأولى في مصر أو فلسطين ومعاناته من العنصرية الغربية في فترات حياته المختلفة، والانتكاسات التي عانتها القضية الفلسطينية، كل هذه الأمور جعلت إدوارد يتجه إلى دراسة علاقة المعرفة بالسلطة، وتمثيل الشرق ووصفه بصفات خيالية هجائية، ولم تكن قضيته صحة الإسلام من عدمه ولم يصرِّح بذلك في كتبه وإن كان سبب اهتمامه بالإسلام التكالب الغربي على القضية الفلسطينية، مما جعله يهتم بالشرق وقضاياه، فقد كان هدفه بيان أن الشرق يعاني من تشويه كبير من قبل الكُتَّاب والأكاديميين والسياسيين.

---

(١) تغطية الإسلام، ص٢٨٨.

(٢) إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، ص١٧٦.

(٣) تغطية الإسلام، ص٣٨، وانظر: تعقيبات على الاستشراق، ص٣٨

رابعاً: كتبه حول القضية الفلسطينية:

إن المتتبع للبناء الفكري لإدوارد سعيد يرى بوضوح اتجاهه لهوية المثقف ورؤيته ودوره وتأثيره ورسالته في الحياة، وأصبح الأمر هاجساً عنده حتى استطاع رسم هويته الثقافية ونحت خطه النضالي المتمثل في فضح الاستعمار وأدواته وحجم تأثيره، والانتصار للشعوب المظلومة المستعمَرة والتي كان شعبه الفلسطيني من ضمنها، وتبنى خيار المواجهة للقوى الاستعمارية انطلاقاً من إحساس المثقف بمسؤولية مجتمعه، وشعوراً بمعاناة طويلة بدأت قصتها منذ طفولته وتشرده مع عائلته خارج فلسطين. اجتمع في إدوارد المكانة الأكاديمية والعلمية المتميزة والمتمثلة بكتاباته العلمية الرصينة من جهة، والتجربة الشخصية كلاجئ فلسطيني من جهة أخرى.

بدأ إدوارد يعود سياسياً إلى العالم العربي بعد هزيمة ٦٧م - حرب النكسة - كما يقول في «خارج المكان»: «بعد سنوات من حياتي خارج العالم العربي، هي سنوات دراسة، وتعليم، وعيش وكتابة كلها باللغة الإنجليزية، اتخذت قراري، بُعَيْد حرب ١٩٦٧م بأن أعود سياسياً إلى العالم العربي الذي كنت قد أغفلته خلال سنوات التعليم والنضج تلك.. كان عليّ أن أعيد توجيه حياتي؛ لتسلك حركة دائرية تعيدني إلى نقطة البداية مع أني كنتُ قد بلغت نهاية الثلاثين من عمري، اخترت أن أستعيد هويتي العربية، ولكني عربي لا يتلاءم تاريخه تماماً مع تقدمه في العمر»[١].

انطلقت رحلته الكتابية حول القضية الفلسطينية بمقال حول التجربة الفلسطينية والذي نشر في عام ١٩٦٩م[٢]، ثم توجه اهتمامه يتمحور حول القضية الفلسطينية فألّف عدة كتب حولها من أهمها: «مسألة فلسطين»، و«القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي»، و«غزة أريحا: سلام أمريكي»، و«نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها». وكان يهدف من خلالها توضيح الموقف الفلسطيني

---

(١) خارج المكان، ص٩.

(٢) عنوان المقال نشر في: «The Palestinian Experience (1968-1969)»

Herbert Mason, ed., Reflections on the Middle East Crisit (The Hague: Mounton, 1970) p. 127 - 47.

إلى الجمهور الغربي، والأمريكي على وجه الخصوص[(١)].

إن غالبية إنتاجه الفكري له صلة مباشرة وغير مباشرة بالقضية الفلسطينية وبالصراع العربي ـ الإسرائيلي، ويرجع الباحثون قوة مؤلفاته كـ«الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» إلى إحساسه الشخصي العميق بالظلم الواقع على الشعب الفلسطيني والتشويه المتعمد للقضية الفلسطينية[(٢)].

ويرى سعيد أن المسألة الجوهرية «هي علاقة الخطاب بالتاريخ، فالخطاب الصهيوني كان منذ البدء خطاباً كولونيالياً ـ استعمارياً ـ أي: كان جزءاً من مبنى ثقافي سياسي أفرزته الحركة الكونيالية التي أسست الإمبراطوريتين البريطانية والفرنسية، وكان في ذلك محاولة لإيجاد حل للمسالة اليهودية استناداً إلى هذا الخطاب وكجزء منه؛ أي: أن الحركة الصهيونية ليست مؤامرة ثقافية سياسية مثلما جرى تصويرها في الكثير من الأحيان، بل جزء من نسيج نجح في تحويل غزو فلسطين إلى أكثر مشكلات العالم المعاصر تصعيداً لأن لهذا الخطاب وجهين متلازمين: فهو من جهة خطاب كولونيالي مرتبط بالمشروع الأوروبي واستتباعاً بالولايات المتحدة، وهو من جهة أخرى يستند إلى شرعية دينية أسطورية»[(٣)].

ولم يكتفِ بالكتابة والتأليف حول قضية حياته، بل اتجه للانخراط في العملية السياسية، فقد ارتبط بأصدقاء فلسطينيين وتواصل مع الحركة الوطنية الفلسطينية والتقى بعدد من قيادييها لكنه رأى أن الدور الملائم في تلك المرحلة هو تعريف الرأي الأمريكي والغربي بالقضية الفلسطينية، عن طريق الكتابة الصحفية والحديث في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة. فقد مكث سنوات طويلة وهو المتحدث الرئيس باسم القضية الفلسطينية في الولايات المتحدة، ومع ذلك يقول: «إنَّ فلسطين قضيَّة غير مجزية.. فأنت لا تأخذ شيئاً في مقابل

---

(١) انظر: إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، ص١٦٦.

(٢) انظر: إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية، حسن نافعة، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٣٤.

(٣) قراءة في كتاب «مسألة فلسطين»: لإدوارد سعيد، إلياس خوري، ضمن كتاب إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٤٤.

التزامك بها سوى الازدراء والاضطهاد والنبذ.. كم من الأصدقاء يتجنَّبون الخوض في هذه المسألة! وكم من الزملاء لا يرغبون في سماع أيِّ خطاب فلسطيني! وكم يصرف الليبراليون المتحمِّسون من الوقت في الاهتمام بقضايا البوسنة والهرسك، والشيشان، والصومال، ورواندا، وجنوب إفريقيا، ونيكاراغوا، وفيتنام، والحقوق الإنسانية والمدنية في أي مكان على وجه البسيطة، ولكنهم لا يفعلون شيئاً من ذلك عندما يتعلَّق الأمر بفلسطين أو بالفلسطينيين؟!»[1].

بعد لقائه الأول بالرئيس عرفات في نيويورك عام ١٩٧٤م وترجمته لخطابه الشهير في الجمعية العامة للأمم المتحدة إلى الإنجليزية بدأت ملامح مرحلة جديدة تتشكل عند إدوارد، حيث توطدت علاقته بقيادات منظمة التحرير الفلسطينية، ساهم في هذه الفترة في العديد من الاتصالات والمفاوضات العلنية والسرية، استهدفت فتح جسور حوار مباشر بين الولايات المتحدة ومنظمة التحرير الفلسطينية، حتى انضم إلى عضوية المجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٨٢م. وكان من المؤثرين في حث المجلس على القبول بمبدأ الأرض مقابل السلام وقيام دولة فلسطينية مستقلة في حدود ١٩٦٧م تتعايش جنباً إلى جنب مع دولة إسرائيل. اكتشف إدوارد أن الطرف الأمريكي والإسرائيلي أخذوا في ابتزاز الطرف الفلسطيني والحصول على أكبر قدر من التنازلات، كما اكتشف بعض العلل والمشكلات في منظمة التحرير الفلسطينية، وقرر الانسحاب متعللاً بمرضه اللوكيميا وأعلن استقالته من المجلس الوطني الفلسطيني عام ١٩٩١م ولم يصرح بالأسباب الحقيقية لاستقالته. وبعد اتفاق أوسلو عام ١٩٩٣م قاد المعارضة الفكرية ضد اتفاقات أوسلو، وكتب عدة مقالات حولها حتى جمعت في كتاب بعنوان: «نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها».

والإستراتيجية التي كان يراها أفضل من غيرها وأكثر فاعلية في التوصل إلى

---

(١) SAID, E. W. 1998. Between Words, London Review of Books, 20:9.

وانظر:

SAID, E. W. 1999b Out of place: a memoir. New York: Alfred A. Knopf.

وانظر: إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، ص١٣.

تسوية حقيقية هي إستراتيجية التعايش بين الشعبين الفلسطيني واليهودي في دولة واحدة ثنائية القومية، وليس إستراتيجية الانفصال الكامل[١]، وهذه الرؤية تخالف ما يؤمن به أغلب الفلسطينيين من ضرورة قيام دولة فلسطينية مستقلة ـ وإن كانوا يختلفون في حدود هذه الدولة المستقلة ـ. يقول في إحدى المقابلات معه مؤكداً ما ذهب إليه: «على أي حال لست متأكداً من أنني أؤمن بأن الحل كان يمكن أن يكون منذ البداية تقسيم فلسطين. لم أعد أفكر في أن حل المشاكل السياسية يمكن أن يتحقق بتقسيم الأرض إلى أجزاء أصغر فأصغر.. إن أي تفكير في النقاء ـ أي: هذه المنطقة أو تلك وطن فلسطيني أو إسرائيلي ـ هو في نظري تفكير غير سليم، أنا أؤمن قطعاً بتقرير المصير، فإذا أراد الشعب أن يفعل ذلك فله أن يفعل، ولكني لا أرى حاجة للمشاركة فيه»[٢]، فهو لا يؤمن بالتقسيم على أساس عنصري أو ديني، بل يريد دولة ديموقراطية يتعايش فيها الفلسطيني والإسرائيلي على حد سواء، ويدعم حجته هذه بالنظر إلى تاريخ الأندلس أو الإمبراطورية العثمانية فإنك تجد التعايش بين الطوائف والأديان وإن كانوا أقلية[٣].

وفي حواره مع «ديفيد بارساميان» يلخص سعيد أربعة عوامل دعته للمناداة بدولة ذات قومية ثنائية، وهذه العوامل هي:

١ ـ أن اليهود الإسرائيليين والفلسطينيين منضفرون ديمغرافياً على نحو يتعذَّر تغييره.

٢ ـ أن التفاعل بين الفلسطينيين والإسرائيليين يتسم بالكراهية والعداء بمنتهى الوضوح، لكنهم يتواجدون فيزيائياً معاً في المكان نفسه من خلال تشغيل الإسرائيليين للفلسطينيين في بناء المستوطنات وفي المطاعم وغيرها.

٣ ـ وجود جيل أصغر من الفلسطينيين الذين هم ـ أيضاً ـ مواطنون إسرائيليون، والذين يقودهم عضو الكنيست عزمي بشارة، لقد عاشوا مع

---

(١) انظر: إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية، حسن نافعة، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٣٤.

(٢) إدوارد سعيد مقالات وحوارات، ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، ص١٩٢.

الإسرائيليين كمواطنين من الدرجة الثانية أو بوصفهم غير مواطنين عندما يتعلق الأمر بشؤون الهجرة وملكيَّة الأرض، وهم مدركون للصعوبات التي تواجههم، ويتلقون دعماً ضمنياً من العلمانيين الإسرائيليين.

٤ ـ الواقع الديمغرافي الذي لا ينفصل عن خلفية فشل أوسلو وإفلاس رؤية «نتنياهو» وعرفات و«كلينتون». يقرر هذا الواقع أن تفاوتاً ديمغرافياً سينجم بين الفلسطينيين والإسرائيليين بحلول نهاية عام ٢٠١٠م. وتجدر ملاحظة أن الناس في جنوب أفريقيا لم يتمكنوا من تكريس وإدامة سياسة التمييز العنصري في بلاد أكبر بعشرين مرة وفي زمن أطول. وهكذا، فإنه يبدو من غير المتحمل أن تتمكَّن إسرائيل من سياسة تمييز عنصري تجاه الفلسطينيين، في الوقت الذي يكون فيه الفلسطينيون مساوين لهم في العدد، أضف إلى ذلك الفلسطينيين الآخرين والعرب الآخرين في المنطقة، والذين يتفوَّقون على الإسرائيليين عدديًّاً بشكل هائل[1].

إذن، كان إدوارد من أهم الأسماء المنافحة عن قضية فلسطين وحقوق الفلسطينيين، وقد دفع ثمناً كبيراً بسبب ذلك بدءاً من التهميش في وسائل الإعلام، والمضايقات المتكررة من قبل مفكرين، وانتهاءً بمحاولة اغتياله، وحرق مكتبه، فكان رجلاً صادقاً مع نفسه وفياً لقضيته حتى توفي.

---

(١) انظر: إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، ص٢٠، ٢١.

موقف إدوارد سعيد من الاستشراق

موقفه من الاستشراق يتبين من خلال توضيح المسائل الآتية:

أولاً: مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد.

ثانياً: تمثيل الشرق.

ثالثاً: السلطة والمعرفة.

رابعاً: الاستشراق والإسلام.

خامساً: الاستشراق في القرون ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠ الميلادية.

سادساً: الدول الراعية للاستشراق.

أولاً: مفهوم الاستشراق عند إدوارد سعيد:

إن مفهوم الاستشراق منطلق هام في معرفة آراء إدوارد سعيد حوله، فهو متخصص في فقه اللغة والنقد الأدبي، ثم بدأ يميل لقراءة العقل الغربي ورؤيته للشرق والشرقيين، فالاستشراق ليس تخصصاً أكاديمياً لسعيد وإنما اهتم به نتيجة لما يمر به الشرق من محن ـ وخاصة قضيته الفلسطينية ـ بسبب ظلم الغرب. ويرى سعيد أن للاستشراق ثلاثة معانٍ هي:

١ ـ أنه مبحث جامعي أكاديمي، فالمستشرق كل من يعمل بالتدريس أو الكتابة أو إجراء البحوث في موضوعات خاصة بالشرق، سواء كان ذلك في مجال علم الإنسان، أم علم الاجتماع، أم التاريخ، أم فقه اللغة. ويرى أن المتخصصين يفضلون استخدام مصطلح الدراسات الشرقية أو مصطلح دراسات

المناطق[1]؛ لسببين، السبب الأول: هو اتسامه بقدر كبير من الغموض والتعميم، والثاني: هو أنه يوحي بالاستعلاء الذي كان المديرون الأجانب يتسمون به في عهد الاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين الميلادي، ويرى إدوارد أن هذا المعنى أيسر التعريفات المقبولة للاستشراق[2].

٢ ـ الاستشراق هو أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى «الشرق» وبين ما يسمى «الغرب»، وهذا المفهوم أثر في كتابات كثير

---

(١) يشير الدكتور مازن مطبقاني إلى سعي الغربيين إلى تغيير مصطلح الاستشراق بقوله: «يجب أن نتوقف عند القرار الغربي بالتوقف عن استخدام مصطلح استشراق، أو كما قال لويس إن هذا المصطلح قد ألقي به في مزابل التاريخ، فقد رأى الغرب أن هذا المصطلح ينطوي على حمولات تاريخية ودلالات سلبية وأن هذا المصطلح لم يعد يفي بوصف الباحثين المتخصصين في العالم الإسلامي، فكان من قرارات منظمة المؤتمرات العالمية في مؤتمرها الذي عقد في باريس عام ١٩٧٣م بأن يتم الاستغناء عن هذا المصطلح، وأن يطلق على هذه المنظمة (المؤتمرات العالمية للدراسات الإنسانية حول آسيا وشمال أفريقيا ICHSAN)، وعقدت المنظمة مؤتمرين تحت هذا العنوان إلى أن تم تغييره مرة ثانية إلى (المؤتمرات العالمية للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية ICANAS)، وقد عارض هذا القرار دول الكتلة الشرقية (روسيا والدول التي كانت تدور في فلكها)، ومع ذلك ففي المؤتمر الدولي الخامس والثلاثين للدراسات الآسيوية والشمال أفريقية الذي عقد في بودابست بالمجر كان مصطلح استشراق ومستشرقين يستخدم دون أي تحفظات، مما يعني: أن الأوروبيين الغربيين والأمريكيين هم الأكثر اعتراضاً على هذا المصطلح ولعل هذا يفيد المغايرة بحيث يتحدثون عن المستشرقين ليثبتوا أنهم غير ذلك، بل هم مستعربون Arabists، أو إسلاميون Islamists، أو باحثون في العلوم الإنسانية Humanists، أو متخصصون في الدراسات الإقليمية أو الاجتماعية أو الاقتصادية التي تختص ببلد معين أو منطقة جغرافية معينة، أما موقفنا نحن من هذا التخصص أو التخصصات فإنه يسعنا ما وسع الغربيين، فإن هم اختاروا أن يتركوا التسمية فلا بأس من ذلك شريطة أن لا نغفل عن استمرار اهتمامهم بدراستنا والكتابة حول قضايانا وعقد المؤتمرات والندوات ونشر الكتب والدوريات حول العالم الإسلامي واستمرار أهداف الاستشراق، وأن لا يصرفنا تغيير الاسم عن الوعي والانتباه لما يكتبونه وينشرونه» الموقع الإلكتروني: مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق، والذي يشرف عليه الدكتور مازن مطبقاني:
http://www.madinacenter.com/post.php?Data ID = 1.

وانظر:

LEWIS, B. 1982. The Question of Orientalism, In New York Times Review of Books. pp. 49 - 56.

(٢) انظر: الاستشراق، ص٤٤.

من الشعراء والروائيين والفلاسفة وأصحاب النظريات السياسية والاقتصادية، والإمبرياليين، فهؤلاء قبلوا التمييز الأساسي بين الشرق والغرب باعتباره نقطة انطلاق لوضع نظريات مفصلة، وإنشاء ملاحم، وكتابة روايات، وأوصاف اجتماعية، ودراسات سياسية عن الشرق، وأهله، وعاداته، وطريقة تفكيره، ومصيره[١].

٣ ـ الاستشراق هو أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه، فهو يرى أن الاستشراق مؤسسة جماعية للتعامل مع الشرق، والسيطرة عليه. ويقصد بالتعامل مع الشرق: التحدث عنه، واعتماد آراء معينة عنه، ووصفه، وتدريسه للطلاب، وتسوية الأوضاع فيه. ويرى أن هذا التعريف يستند إلى عناصر تاريخيه ومادية أكثر مما يستند عليه المعنيان الآخران. ويلتقط سعيد هذا المعنى من فكرة «ميشيل فوكو» (١٩٢٦ ـ ١٩٨٥م) عن الخطاب، والحجة التي طرحها إدوارد تقول: إننا ما لم نفحص الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان الخطاب فلن نتمكن مطلقاً من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكَّنَ الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق[٢]، ويذكر في موطن آخر أنه سيشير إلى تلك المجموعة من الأحلام والصور الشعرية والمفردات المتاحة لكل من حاول الحديث عما يقع في الشرق، والذي يراد به الشرق العربي والإسلامي على وجه التحديد[٣]. بل حتى الأبحاث الأكاديمية الغربية في مجالات الدراسات الإنسانية متأثرة بالاستشراق في نتائجها وأحكامها، «إذ إنَّ الباحث الجامعي في الغرب المنتج للمعرفة في العلوم الإنسانية المتعلقة بالشرق ينتمي إلى قوة ذات مصالح محدَّدة في الشرق»[٤].

ويختصر رأيه في مفهوم الاستشراق بأنه ليس مجرد موضوع أو مجال سياسي يتجلّى بصورة سلبية في الثقافة أو البحث العلمي أو المؤسسات، وليس ـ أيضاً ـ مجموعة كبيرة غير مترابطة من النصوص المكتوبة عن الشرق، بل وليس

(١) انظر: المرجع السابق، ص٤٥.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٥، ٤٦ وص١٤٢.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٤٢، ١٤٣.

(٤) إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، ص٢٠.

تمثيلاً وتعبيراً عن مؤامرة إمبريالية غربية دنيئة تهدف إلى إخضاع العالم الشرق. لا بل إنه الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتاريخية، واللغوية[١]. وعلى هذا يكون الاستشراق عند سعيد يشمل التعريفات الثلاثة كلها ولا يكتفي بأحدها عن الآخر.

إن تعريف إدوارد للاستشراق يتجه إلى الجانب السياسي الخالص مع أهميته وفاعليته، ولكنه يغفل جانباً آخر للاستشراق كالجانب الديني والاقتصادي للاستشراق، فيرتبط مفهومه للاستشراق ارتباطاً كبيراً بالجانب الإمبريالي، وهذه النظرة الضيقة للاستشراق أثرت بشكل أو بآخر على عمله ودراسته.

ليس من منهجي في هذه الرسالة مناقشة آراء سعيد عند عرضها، لكني مضطر لذلك؛ لأننا نتحدث عن مفهوم الاستشراق، وهو أساس في فهم الفصول القادمة، وإذا قارنًا تعريفات إدوارد للاستشراق بتعريفات المفكرين المسلمين نجد فيه جوانب اتفاق وجوانب اختلاف. فيعرِّف الدكتور أحمد عبد الحميد غراب الاستشراق بقوله: هو «دراسات أكاديمية يقوم بها غربيون كافرون ـ من أهل الكتاب بوجه خاص ـ للإسلام والمسلمين، من شتى الجوانب عقيدة، وشريعة، وثقافة، وحضارة، وتاريخاً، ونظماً، وثروات وإمكانات... بهدف تشويه الإسلام ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي»[٢]. ويقول الدكتور: مازن مطبقاني في تعريفه للاستشراق: «هو كل ما يصدر عن الغربيين والأمريكيين من إنتاج فكري وإعلامي وتقارير سياسية واستخباراتية حول

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٥٨.

(٢) رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد عبد الحميد غراب، ط٢، (بيرمنجهام، المنتدى الإسلامي، ١٤١١هـ) ص٧، وانظر: تعريفات أخرى للاستشراق تدور حول اهتمام الغرب بعلوم المسلمين وكل ما يتعلق بهم: المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسن الصغير، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٦هـ) ص١١ ـ ١٣، والاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر، عدنان محمد وزان، (رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٤هـ) ص١٥. وظاهرة الاستشراق مناقشات في المفهوم والارتباطات، علي إبراهيم النملة، (الرياض، مكتبة التوبة، ط٢، ١٤٢٤هـ) ص٢١ ـ ٢٩.

قضايا الإسلام والمسلمين في العقيدة، وفي الشريعة، وفي الاجتماع، وفي السياسة أو الفكر أو الفن، ويمكننا أن نلحق بالاستشراق ما يكتبه النصارى العرب من أقباط ومارونيين وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام من خلال المنظار الغربي، ويلحق به ـ أيضاً ـ ما ينشره الباحثون المسلمون الذين تتلمذوا على أيدي المستشرقين وتبنوا كثيراً من أفكار المستشرقين»[١]، ونستطيع القول بأن الباحثين المسلمين يلتقون مع إدوارد في الرغبة الغربية للهيمنة على الشرق من خلال دراسته ودراسة تاريخه وثقافته وديانته، ولكن نلحظ أن أحداً من المسلمين لم يتطرق إلى مسألة الوعي الجغرافي في كتابات الغربيين المتناثرة، وهذا معنى جديدٌ أضافه سعيد لتعريف الاستشراق، وإن كنا نلمس شيئاً من الخلط عنده في مفهوم الاستشراق والاستعمار، فهو يشير إلى أن أي محاولة للهيمنة على الشرق هي استشراق، وفي حقيقة الأمر هناك فرق بين قولنا: الاستعمار يستفيد من الاستشراق للهيمنة على الشرق، وبين أن نعرِّف الاستشراق بأنه هيمنة غربية على الشرق.

وفي الحقيقة أن الفرق الكبير بين معالجة سعيد للاستشراق وبين معالجة الكُتّاب المسلمين، الفرق يكمن في المنهج النقدي الذي يُعتمَد عليه، فالنظرة الإسلامية تعتمد المنهج الإسلامي في مناقشة الاستشراق ونقده، ومنهج سعيد يقوم على رؤية شخصية تعتمد النزعة الإنسانية والعلمانية أساساً للنقد.

في المنظور الإسلامي أن الغرب النصراني يهدف إلى السيطرة على العالم الإسلامي، كما يهدف إلى تشويه دينه والتشكيك فيه، وفي منظور سعيد دراسة الدين الإسلامي ليس أصلاً إنما هو وسيلة للسيطرة على الشرق. وهذا ما يؤكد عليه في «تغطية الإسلام» حيث يرى أن الصراع بين «الإسلام والغرب» لا بين «النصرانية والإسلام»؛ لأن الغرب تخطى مرحلة التدين[٢]، ولكن الأحداث العالمية المتسارعة والتصريح من بعض الساسة الغربيين أن حربهم مع العالم الإسلامي حرب صليبية، والهجوم على الرسول ﷺ وعلى المقدسات الإسلامية،

---

(١) انظر: الموقع الإلكتروني: مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق، والذي يشرف عليه الدكتور مازن مطبقاني: http://www.madinacenter.com/post.php?Data ID=1.

(٢) انظر: تغطية الإسلام، ص٨٠.

والتضييق على المسلمين في عباداتهم كالحملة على المآذن والنقاب والحجاب، كل هذه أدلة ملموسة على أن الإسلام هدف أساس للغربيين.

إن النظرة الإسلامية للدراسات الغربية تجاه الشرق لم تكن نتيجة عقدة المؤامرة أو منطلقة من تخيلات لا أساس لها، فهذا أحد رواد المنهج الإنساني صاحب التنشئة النصرانية يبين أن الغرب يهدف إلى تشويه الشرق وخاصة الإسلام للهيمنة عليه وجعله تبعاً له سياسياً، وثقافياً، واقتصادياً.

ثانياً: تمثيل الشرق:

إن تبحر إدوارد سعيد في الأدب الغربي والثقافة الغربية مكَّنته من التعرف على الصورة النمطية في أذهان الغربيين منذ القرن الثامن عشر وحتى زمنه الذي عاش فيه، والتي تتمثل بالعلاقة بين المستعمِر والمستعمَر أو المنتصِر والمنتصر عليه، هذه الزاوية هي منطلق إدوارد سعيد في مناقشته للعلاقة بين الغرب والشرق، وهي قاعدة أساسية بنى عليها كتبه التي تناقش هذه العلاقة كـ«الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» وغيرها.

أوضح سعيد كيف استغل المستشرقون في تصويرهم للشرق ناحيتين فنيتين ارتكزت عليهما صورة الشرق:

أولاهما: الناحية الأكاديمية التي شكلت غطاءً شرعياً تُزعَم من تحته البراءة، فالباحث الأكاديمي تتمتع أقواله بالمصداقية، ومن هنا جاء ما أحدثه صورة «برنارد لويس» عن الشرق من تأثير في عقلية الغرب وموقفه من الشرق. وبهذا فإن الاستشراق يصبح والحالة هذه أداة في متناول المؤرخين، ومن ثمَّ السياسيين.

ثانيهما: الخيال. فقد صاغ المستشرقون صورة للشرق بخيال جعل هذه الصورة تبدو وكأنها تمثيل أو انعكاس خفي للواقع. وكان لهذه الممارسة أكبر الأثر في تسويق الاستشراق من خلال مصداقية الخيال المعهودة، فالذي يقرأ ما كتبه المستشرقون عنَّا يقع تحت تأثير الخيال ومن ثمَّ يصدق الصورة[1].

ويؤكد سعيد في مواطن كثيرة من كتبه أن الغربيين كوَّنوا جملة من الصور

---

(١) انظر: إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص٧٦، وانظر: الاستشراق، ص١١٠ وما بعدها.

التمثيلية والاستعارات التي ألصقوها في الشرق، لا تخلو من التجريح والدونية، والمبالغة في احتقار الشرقي. ومصطلح «التمثيل» يقصد به سعيد «إعادة بناء الشرق بعيداً عن واقعه، وفق مسلَّمات ذهنية غريبة عن ذلك الواقع، يُراد لها أن تحتل موقع الحقيقة الواقعية، مستبعدة الواقع التاريخي والنفسي للأمم الشرقية، ومستبدلة إياه بصورة خيالية، ابتكرتها مخيِّلة الإنسان الغربي، ورسمتها ريشة قلمه، معيداً ـ بذلك ـ ترتيب الوقائع والأحداث بالطريقة التي تُرضي غروره وإحساسه بالفوقية، بتعبير آخر، إنها أَسْطَرَةٌ للشرق من قِبل الذهن الغربي»[1]، ويرى أننا نعيش «في عالم لا من السلع فحسب بل من التمثيل ـ أيضاً ـ. والتمثيلات ـ إنتاجها، وتوزيعها، وتاريخها، وتأويلها ـ هي عين مادة الثقافة وعنصرها»[2].

فقد استغل الغرب منهج «التمثيل» في إنتاج صورة عن الشرق بعيدة عن الواقع والصحة لخدمة أغراضه الخاصة، فكانت النتيجة سوء تمثيل[3]. وبدأت محاولات الغرب تمثيل الشرق منذ القرن الثامن عشر وحتى يومنا هذا ـ كما يؤكده سعيد ـ فلا يتم التعامل مع «واقع موضوعي، بل مع واقع افتراضي، ومهما فعل الشرق وغيَّر وقدَّم، فهو ليس إلا ذلك الهجين المخلَّق عبر مخيِّلة المستشرق، والمكتسب كل خصائص الصورة البشعة المرسومة عنه تاريخياً، ولقد انطوى فهم المشرق الإسلامي بالنسبة إلى الغرب على محاولة تحويل تنوُّعه إلى جوهر وحداني غير قابل للتطوُّر، وقلب أصالته إلى نسخة منحطَّة من الثقافة المسيحية، ونسخ شعوبه إلى كاريكاتورات مثيرة للرعب»[4]. كان الشرق المصنَّع ممنوعاً من التبدّل مثله مثل أي سلعة ناجحة رائجة، «وإذا حدث ودخل جزء من تاريخه في تناقض مع خصائص السلعة كما رسمها المستشرقون، فإن هذا الجزء

---

(١) الاستشراق قراءة نقدية، د. صلاح الجابري، (دمشق، دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٩) ص٨٢.

(٢) الثقافة والإمبريالية، ص١٢٢.

(٣) انظر: إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص٢٢.

(٤) مقال كتبه إدوارد سعيد لمجلة «تايم» الأمريكية، ١٦/٤/١٩٧٩م، وانظر: كتاب تعقيبات على الاستشراق، ص٢٧، ٢٨، والاستشراق قراءة نقدية، ص٢٧.

سيُقمع ويُبطل ويُلغى»[١]. ونقرأ لعدد من الكُتَّاب الأوروبيين ولسان حالهم يقول: «فنحن نسيطر لأننا نملك القوة (الصناعية، والتقنوية، والعسكرية، والأخلاقية)؛ وهم لا يملكونها، ولذلك فهم ليسوا مسيطرين؛ إنهم دونيون ونحن فوقيون»[٢] لذلك جاءت هذه التمثيلاتُ لتؤكد وتثبِّت القوة الأوروبية.

وعند حديثه عن مشروع نابليون[٣] أكد «أن نابليون كان يعتبر مصر مشروعاً اكتسب طابع الحقيقة الواقعة في ذهنه، ثم في استعداداته لفتحها فيما بعد، من خلال خبرات تنتمي إلى مجال الأفكار والأساطير المأخوذة من النصوص، لا من الواقع التجريبي، وهكذا أصبحت الخطط التي وضعها لمصر أول حالة تصادفنا في سلسلة طويلة من اللقاءات الأوروبية مع الشرق ويُنتفع فيها مباشرة بخبرة المستشرق الخاصة في تنفيذ مشروع استعماري، ففي اللحظة الحاسمة التي كان على المستشرق أن يقرر إن كان يضمر الولاء والتعاطف مع الشرق أو الغرب الغازي، كان يختار الجانب الأخير، منذ عهد نابليون فصاعداً.. وقيام نابليون بتجنيد عشرات العلماء في حملته المصرية أشهر من أن يحتاج إلى أي تفصيل هنا..»[٤].

---

(١) تعقيبات على الاستشراق، ص٢٨.

(٢) الثقافة والإمبريالية، ص١٧١.

(٣) نابليون بونابرت (Napoleon Bonaparte) (١٧٦٩ ـ ١٨٢١م) هو إمبراطور فرنسا في الفترة بين (١٨٠٤ ـ ١٨١٤م)، وهو يُعَدُّ من أهم القادة العسكريين في التاريخ ويتمتع بمقدرات إدارية. وُلد نابليون في جزيرة كورسيكا وتولى قيادة الجيش الجمهوري أثناء حروب الثورة الفرنسية، وأحرز نجاحاً كبيراً في حملته على إيطاليا (١٧٩٦ ـ ١٧٩٧م)، ولكن حملته على مصر (١٧٩٨ ـ ١٧٩٩م) أخفقت تماماً. وعاد إلى فرنسا والحكومة الثورية على وشك الانهيار، فقام بانقلاب عسكري واستولى على الحكم وقاد حروب فرنسا «الثورية». ثم أدخل إصلاحات على النظام التعليمي وفي مجال القانون ونظَّم العلاقة مع الكنيسة (١٨٠١م)، ثم أصبح إمبراطوراً عام ١٨٠٤م، وبدأ في تكوين أرستقراطية جديدة وبلاط ملكي. وقد امتدت رقعة الإمبراطورية الفرنسية في عهده لتضم كل أوروبا تقريباً. وساهم في تحديث أوروبا ومؤسساتها السياسية والإدارية من خلال غزواته. ولكن شوكة نابليون انكسرت حينما حاول غزو روسيا، وانتهى الأمر بأن هُزم تماماً ونُفي إلى جزيرة إلبا (١٨١٤م) ثم إلى سانت هيلينا (١٨١٥م). موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، (القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م) ٥٦/٣، ٥٧.

(٤) الاستشراق، ص١٥٢، ١٥٣.

ويتوقَّف عند تقسيم العالم إلى قسمين ما قبل «نيوتن» وما بعده عندما قال كيسنجر: «فلقد كانت ثورتنا النيوتونية ولم يكن لديهم ما يماثلها، ونحن أقدر على التفكير.. وربما لم يكن «كيسنجر» ـ والحديث لإدوارد ـ يعرف أي نسب عريق يتمتع به الرصيد المعرفي الذي يسحب من حين قسم العالم إلى قسمين أحدهما سابق لنيوتن والآخر لاحق عليه، ولكن تمييزه بينهما مطابق للتمييز المعتمد لدى المستشرقين الذين يفصلون بين أبناء الشرق وأبناء الغرب..»[1].

إن محور الحديث في كتابه «تغطية الإسلام» عن تمثيل الإسلام في وسائل الإعلام الأمريكية، فهو يعبِّر عن صورة الإسلام المشوهة في تلك الوسائل.

وفي «الثقافة والإمبريالية» يرى أن «فكرتين أساسيتين قد حُملتا من الماضي وأنهما ما تزالان سائدتين نافذتين:

الأولى هي حق الدولة العظمي في الحفاظ على مصالحها النائية ولو اقتضى الأمر غزواً عسكرياً.

والثانية هي أن القوى الأقل قوة هي ـ أيضاً ـ شعوب أقل قدراً، ذات حقوقٍ وقيمٍ أخلاقية ومطالب أقل وأدنى.

ولقد كانت التصورات ووجهات النظر السياسية التي صاغتها وتحكَّمتْ بها تلاعبياً وسائل الإعلام على قدر بالغ من الأهمية في ذلك كله. في الغرب كانت تمثيلاتُ العالم العربي وما تزال منذ حرب عام ١٩٦٧م فظَّةً، وتقليصية، وعرقية وعنصرية، كما أثبت البحث النقدي في أوروبا والولايات المتحدة بما لا يترك مجالاً للريبة. لكن رغم ذلك تستمر في التدفق الأفلام والعروض التلفازية التي تصور العرب: «راكبي جمال» دنيئين، وإرهابيين، «وشيوخاً» أثرياء إلى درجة تثير الاشمئزاز. وحين اندفعت وسائل الإعلام معبأة وراء أوامر الرئيس «بوش» للحفاظ على أسلوب الحياة الأمريكية وإجبار العراق على التقهقر، لم يُقل أو يُعرض شيء عن الأوضاع السياسية، والاجتماعية، والثقافية في العالم العربي (التي يتأثر الكثير منها تأثراً عميقاً بالولايات المتحدة)، وهي الأوضاع التي أفرزت شخص صدام حسين المروِّع..»[2].

---

(١) الاستشراق، ص١٠٦، ١٠٧.

(٢) الثقافة والإمبريالية، ص١٠٦.

ويرى سعيد أن تمثيل الشرق في كتابات المستشرقين لا تؤثر في الدراسات الأكاديمية فحسب بل في رؤية أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار لذواتهم[١].

الشرقي والشرق رُسِمتْ له صورة خيالية ـ تمثيل ـ من خلال كتابات الروائيين والشعراء والأدباء فضلاً عن تصريحات السياسيين التي تشير إلى الشرقي المتخلف والشرق البدائي، والذي يحتاج للغرب في إدارته وتطويره كما يؤكده سعيد، ونستطيع أن نستنتج السؤال الذي انطلق منه سعيد لكتابة «الاستشراق» وهو: هل الخطاب الغربي يتضمن نظرة استعلائية عند الإشارة إلى الشرق؟ ثم جمع النصوص الأدبية وتفحصها من هذه الزاوية ووجد تصريحات وإيحاءات كثيرة تحتقر الشرقي، وتصف الشرق بالدونية.

ثالثاً: السلطة والمعرفة:

تعتبر مسألة العلاقة بين السلطة والمعرفة من أهم المسائل التي يناقشها إدوارد سعيد في كتاباته[٢]، وهذا ناتج عن تأثير «ميشيل فوكو» (١٩٢٦ ـ ١٩٨٥م) في فكر إدوارد الذي اقتنص الفكرة وبنى عليها عدداً من الأطروحات التي توضح تأزم العلاقة بين الغرب والشرق وبصورة أدق سيطرة الغرب على الشرق باستخدام المعرفة. يعتقد «فوكو» أنه يمكن لمجموعة من الناس أن تمتلك أزمّة السلطة لخلق وجهة نظر عالمية ـ أو إعادة صياغة العالم ـ إذا تسلّحوا بالمعرفة، ويرى أن كلاً من السلطة والمعرفة يتضافر أحدهما مع الآخر، وأن سيادة السلطة والهيمنة في الوقت نفسه يهدفان إلى المعرفة، وأن المعرفة تُنشئ القوة التي تِباعاً لا يمكن أن تمارَس بدون المعرفة[٣]. كانت هذه العلاقة إضاءة هامة في كتابات سعيد ومحوراً أساسياً في نظرته للحضارة الغربية وتعاملها مع الشرق أو الشرقيين، فقد صرَّح في «الاستشراق» الزاوية التي سيركِّز عليها في دراسته وأنه سيدرس الاستشراق» باعتباره صورة للتبادل؛ أي: التفاعل الدينامي بين المؤلفين الأفراد والمشاغل السياسية الكبرى التي شكلتها الإمبراطوريات

(١) تغطية الإسلام، ص١١.

(٢) الاستشراق، ص٨٢.

(٣) انظر: صدام ما بعد الحداثة، ص٩٤، ٩٥.

العظمى الثلاث البريطانية والفرنسية والأمريكية، وهي التي نبتت في تربتها الفكرية والإبداعية كتاباتهم»[١].

وفي فصل «نطاق الاستشراق» يناقش مسألة «معرفة الشرقي» ويستحضر إجابة «آرثر جيمز بلفور[٢]» أمام مجلس العموم البريطاني لسؤال وجهه إليه «روبرتسون» ـ عضو البرلمان عن دائرة تاينسايد ـ: «بأي حق تتخذون مظاهر الاستعلاء والتفوق إزاء الشعوب التي اخترتم أن تُسَمُّوها شرقية؟»، وكان من ضمن إجابة بلفور أن حضارة مصر معروفة وتاريخها سحيق، وجعل سعيد هذه الإجابة أحد أدلة استخدام المعرفة لفرض السلطة، ويرى طرافة المنطق الذي يستخدمه بلفور «فهو يقول: إن إنجلترا تعرف مصر، ومصر هي ما تعرفه إنجلترا، وإنجلترا تعرف أن مصر لا تستطيع أن تحكم نفسها، وإنجلترا تؤكد ذلك باحتلال مصر، ومن ثمَّ بالنسبة للمصريين فإن مصر هي البلد الذي احتلَّته إنجلترا الآن، ومن ثمَّ فإن الاحتلال الأجنبي يصبح «أساس الحق» للحضارة المصرية المعاصرة؛ ومصر تحتاج بل تُصِرُّ على طلب الاحتلال[٣].

ثم يقارن بين رؤية بلفور وكرومر[٤] للشرق، فالشرقيون عند بلفور؛ هم

(١) الاستشراق، ص٦١.

(٢) آرثر جيمس بلفور (Arthur James Balfour) (١٨٤٨ ـ ١٩٣٠م): سياسي بريطاني من أركان حزب المحافظين. رئيس الوزراء (١٩٠٢ ـ ١٩٠٥م)، وزير الخارجية (١٩١٦ ـ ١٩١٩م)، صاحب وعد بلفور المشؤوم والهادف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. مثَّل بريطانيا في أول اجتماع عقدته عصبة الأمم عام (١٩٢٠م).
انظر: معجم أعلام المورد، ص١٠٩، ١١٠.

(٣) الاستشراق، ص٨٧.

(٤) اللورد كرومر (Lord Cromer) (١٨٤١ ـ ١٩١٧م): كان رجل دولة ودبلوماسي وإداري مستعمرات بريطانيا، وكان من كبار دعاة التغريب والاستعماريين في العالم الإسلامي، وواحد من الذين وضعوا مخطط السياسة التي جرى عليها الاستعمار ولا يزال، في محاولة القضاء على مقومات العالم الإسلامي والأمة العربية. ولقد أمضى لورد كرومر في مصر ما لا يقل عن ربع قرن قابضاً على زمام السلطات (١٨٨٢ ـ ١٩٠٦م) عين بعد الاحتلال البريطاني مباشرة مندوباً سامياً، ومعتمداً لبريطانيا.
انظر: المستشرقون، نجيب العقيقي، (القاهرة، دار المعارف، ط٥، ٢٠٠٦م) ٢/٦٧، وانظر: تقرير عن المالية والإدارية والحالة العمومية في مصر وفي السودان، مرفوع من اللورد كرومر، ترجمة: إدارة المقطم (مصر: إدارة المقطم للطباعة، ١٩٠٧م).

«الأجناس المحكومة» عند كرومر، فالمعرفة بالأجناس المحكومة أو بالشرقيين هي التي تجعل إدارة شؤونهم يسيرة ومربحة، فالمعرفة تأتي بالسلطة، وزيادة السلطة تتطلب زيادة المعرفة. ويلاحظ إدوارد أن «لغتي بلفور وكرومر تحتوي على الشرقي وتؤطره بأطر طاغية وتحكم عليه أبدياً بصفات معينة تُسوِّغ استعماره واتخاذ القرار عنه»[1].

لقد تحوَّل الاستشراق مع احتلال «نابليون» لمصر من استشراق ناءٍ وتخيلي إلى استشراق مقيم تستمد نصوصه قوتها وتأثيرها من خلال إقامة المستشرق في الشرق واتصاله به وسيطرته عليه. وقد عاين المستشرق موضوعه كما لو أنه شيء يحاكمه المرء في محكمة جنائية أو يؤدِّبه من خلال السجن أو يصوِّره ويمثِّل عليه[2].

وقد أتى كتابه المكمِّل للاستشراق «الثقافة والإمبريالية» يُدلِّل على هذه الفكرة فيقول في مقدمته: «بعد حوالي سنوات خمس من صدور «الاستشراق» عام ١٩٧٨م، بدأتُ بتجميع بعض الأفكار التي كانت قد تجلَّتْ لي، وأنا أنجز ذلك الكتاب، حول العلاقة بين الثقافة والإمبراطورية»[3] ثم يقول: «إن طريقتي هي أن أركِّز بقدر المستطاع على أعمال فردية، أن أقرأها ـ أولاً ـ كنتاج عظيم لخيال الخلَّاق أو التأويلي، ثم أن أجلو كونها جزءاً من العلاقة بين الثقافة والإمبراطورية. أنا لا أؤمن أن المؤلفين يتحدَّدون بصورة آلية بالعقائد، أو الطبقة، أو التاريخ الاقتصادي، بَيْد أن المؤلفين، كما أؤمن، كائنون إلى حد بعيد في تاريخ مجتمعاتهم، يشكِّلون ويتشكَّلون بذلك التاريخ وبتجربتهم الاجتماعية بدرجات متفاوتة»[4].

تعرَّف الغرب على الشرق الاقتصادي، والاجتماعي، والديني «وكانت النتيجة أن بات الغرب يمارس من خلال هذه المعرفة قوته وهيمنته على الشرق متقمصاً هيئة راعٍ غربي نشط يعرف ويسيطر على رعيته شرقية مستكينة: الغرب

(١) إضاءات على الاستشراق، ص٣٢.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٢.
(٣) الثقافة والإمبريالية، ص٥٧.
(٤) المرجع السابق، ص٦٦.

فاعل والشرق واقع عليه الفعل. وهذا النشاط المعرفي يمثل أسوأ أنواع الاستشراق على الإطلاق، إذ يصبح الاستشراق فيه وظيفة يستخدمها الآخرون من السياسيين وغيرهم كعدسة أو كتركيب يرى الغربُ الشرقَ من خلاله على أن شرقه تاريخياً؛ حتى يبرر لنفسه توجيهه والسيطرة عليه بالطريقة التي يراها مناسبة»[١].

ورواية «قلب الظلام» لـ«كونراد» (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م) يعدُّها سعيد عملاً إمبريالياً يعكس قدرة «كونراد» على استخدام الراوي «مالرو» لتقديم الأفارقة للعالم الإمبريالي من وجهة نظر ذلك العالم. ويرى أن الشكل السردي عند «كونراد» أمكنه من أن يشتق منظومتين ممكنتين، أو رؤيتين، في عالم ما بعد الاستعمار الذي تلا عالمه. إحدى هاتين المنظومتين تتيح للمشروع الإمبريالي القديم المجالَ الكامل ليمسرح نفسه بالصورة التقليدية؛ أي: ليصوغ العالم كما رأته الإمبريالية الرسمية الأوروبية أو الغربية، ثم يعزِّز ذاته بعد الحرب العالمية الثانية. قد يكون الغربيون غادروا مستعمراتهم القديمة في أفريقيا وآسيا فيزيائياً، غير أنهم احتفظوا بها لا كالأسواق فقط بل ـ أيضاً ـ كمواقع على الخريطة العقائدية التي استمروا يمارسون حكمها أخلاقياً وفكرياً.

أما المنظومة الثانية فإنها تتمثل في رؤية «كونراد» للأصلانيين الذين كُتبَ عنهم في أفريقيا، وآسيا، وأمريكا اللاتينية، فهؤلاء عاجزون عن الاستقلال، ولما كان قد تخيَّل ـ فيما يبدو ـ أن الوصاية الأوروبية كانت معطى بديهياً، فقد عجز عن التكهّن بما ستؤول إليه الأمور حين تبلغ ـ هذه الوصاية ـ نهايتها[٢].

ويستنتج سعيد الدلالة الحقيقية لما يتحدث عنه «كورتز»، و«مالرو» فهي في الواقع السيادة الإمبريالية، سيادة الأوروبيين البيض على الأفارقة السود وعاجهم، والحضارة على القارة البدائية المظلمة.. لقد أتاحت عبقرية «كونراد» له أن يدرك أن الظلام الدائم الموجود قابل لأن يُستعمَر أو يضاء ـ إذ تحتشد «قلب الظلام» بالإشارات إلى الرسالة التحضيرية، إلى مخططات سخية خيِّرة وأخرى قاسيةٍ فظةٍ لإحضار النور إلى الأمكنة والشعوب المظلمة في هذا العالم، وذلك بالأفعال الإرادية واستخدام القوة وتوظيفها ـ لكن ينبغي أن يتم الإقرار ـ أيضاً ـ بأنه ـ

---

(١) إدوارد سعيد رواية للأجيال، ص٧٥.

(٢) انظر: الثقافة والإمبريالية، ص٩٣ ـ ١٠٠.

ذلك الظلام القابل للاستعمار ـ مستقل[١]. وفصَّل سعيد في دراسة رؤى «كونراد» للإمبريالية من خلال رواياته التي كتبها، والذي تتعلق رؤاه الرئيسية للإمبريالية بأفريقيا في «قلب الظلام» (١٨٩٩م)، وبالبحار الجنوبية في «لورد جيم» (١٩٠٠م)، وبأمريكا الجنوبية في «نوسترومو» (١٩٠٤م)[٢].

إن فكرة التأثير المتبادل بين المعرفة والسلطة هي ملهمة سعيد في فكره وكتبه، ولها فضل كبير في نقده للاستشراق ونظرته لسياسة الدول الغربية وخاصة أمريكا تجاه الشرق الأوسط والقضية الفلسطينية تحديداً، فالغرب الذي يملك المعرفة جعل منها سلاحاً للسيطرة والإمبريالية واضطهاد الشعوب التي يرى دونيتها، فمن يملك معرفة أكثر تكون حظوظه في السيطرة أكثر، وهذه قاعدة مطّردة في التعامل بين الغرب والشرق.

رابعاً: الاستشراق والإسلام:

إن الحدود المكانية لكتاب «الاستشراق» تتركز في العالم العربي والإسلامي، ويذكر إدوارد سعيد أنَّ السبب الذي دفعه إلى أن يجعل الشرق الإسلامي محور اهتمامه؛ هو أنَّ معظم رصيده الشخصي الذي استثمره في دراسة الاستشراق مستمد من وعيه بأنه «شرقي» باعتبار أنه نشأ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين، ويحاول من خلال دراسته إعداد قائمة بالآثار التي خلفها الاستعمار على نفسه، باعتباره ذاتاً شرقية[٣].

ويؤكد سعيد أن الشرق كان مفهومه يقتصر اقتصاراً صارماً على الشرق الإسلامي حتى منتصف القرن الثامن عشر[٤]، ويحدِّد العوامل التي جعلت العرب والإسلام مسألة مشبعة بالدلالات السياسية عالية النبرة بثلاثة عوامل:

«**أما العامل الأول:** فهو التعصب الشائع في الغرب ضد العرب والإسلام، وهذا يتجلى مباشرة في تاريخ الاستشراق.

والعامل الثاني: هو الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية، وتأثير ذلك

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٩٩.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٩٦.
(٣) انظر: الاستشراق، ص٧٦.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص١٤٤، ١٤٥.

الصراع في اليهود، وتأثير ذلك الصراع في اليهود الأمريكيين، وفي الثقافة المتحررة وفي السكان بصفة عامة.

والعامل الثالث: هو الانعدام شبه التام لأي موقف ثقافي يتيح للفرد التعاطف مع العرب والإسلام، أو مناقشة أيهما مناقشة غير انفعالية» ولا يُغفِل سعيد ارتباط الشرق الأوسط بسياسات الدول العظمى، واقتصاديات البترول، والتقسيم أو التمييز الساذج بين إسرائيل الديمقراطية والمحبة للحرية وبين العرب الأشرار، ذوي الأنظمة الشمولية، والإرهابيين»[١].

وفي تحليله للعلاقة المتوترة بين أوروبا والإسلام وخوف الأولى كان له ما يبرره بسبب الهيمنة العسكرية للإسلام بعد وفاة النبي ﷺ، وازدياد الهيمنة الثقافية والدينية للإسلام زيادة هائلة. «فقد فَتَحتْ جيوش المسلمين أولاً بلاد فارس، وسوريا، ومصر ثم تركيا ثم شمال أفريقيا، كما فتحت في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين إسبانيا، وجزيرة صقلية، وأجزاء من فرنسا. وما إن حلَّ القرنان الثالث عشر والرابع عشر حتى أصبح حكم الإسلام يمتد شرقاً إلى الهند والهند الصينية والصين، ولم يكن في طوق أوروبا أن ترد على هذه الهجمة رداً يذكر، إلا بالخوف ولون من ألوان الرهبة. ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين الذين شهدوا الفتوحات الإسلامية اهتمام يذكر بعلوم المسلمين وثقافتهم الرفيعة وصور البهاء والروعة المتواترة لديهم، وهم كانوا، كما يقول «جيبون»[٢] (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤م): «معاصرين لأظلم الفترات وأشدها كسلاً في حوليات أوروبا.. ولم يصبح الإسلام رمزاً للرعب والخراب وجحافل الهمجيين الشيطانية الكريهة ـ عند الغرب ـ بلا سبب، فلقد كان يمثل لأوروبا صدمة نفسية متصلة الحلقات، إذ كان الخطر العثماني يكمن نهاية القرن السابع عشر الميلادي بجوار أوروبا ويمثل خطراً دائماً

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٧٨.

(٢) إدوارد جيبون (Edward Gibbon) (١٧٣٧ ـ ١٧٩٤م): مؤرخ إنجليزي قضى طفولة سقيمة ولم يدرس دراسة منظمة، ولكنه كان نهماً في قراءاته. تعلم بأكسفورد ولوزان. قام بزيارة لروما أمدته بفكرة تأليف كتابه الضخم الخالد: «تدهور الإمبراطورية الرومانية وسقوطها» الذي ظهر في ستة مجلدات (١٧٧٦ ـ ١٧٨٣م)، وكتب سيرة ذاتية.

انظر: الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، (مصر، دار الجيل، ١٩٩٥م) ١/ ٦٧٥.

على الحضارة المسيحية بأسرها»[١].

ويشير سعيد إلى دراسة «نورمان دانيال» «الإسلام والغرب»، وبيّن فيها أن من «القيود التي قيدت تفكير المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الإسلام قيدُ القياسِ والتشبيه، فلما كان المسيح أساس الدين المسيحي، افترض هؤلاء - وكانوا مخطئين كل الخطأ - أن محمداً - كما زعموا - يمثِّل للإسلام ما يمثله المسيح للمسيحية، ومن هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجدلية؛ أي: «المحمدية» وألصقوا بمحمد ﷺ صفة «الدجال» بصورة تلقائية»، واعتبروا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل وكاف بذاته[٢]. وهكذا تم تمثيل الإسلام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بأنه دين زندقة، وأن نبيه محمداً ﷺ كان مرتداً ماكراً، وأن الإسلام لا يزيد في الواقع عن بدعة أريوسية[٣] من الدرجة الثانية[٤]. فهم يسعون إلى «تحديد صورة الشرق باعتباره أجنبياً، وإدخاله - وفق الرسم التخطيطي الموضوع - إلى مسرح رواده ومديروه وممثلوه يتوجهون بعملهم إلى أوروبا، وإلى أوروبا وحدها. ومن هنا جاء التذبذب بين المألوف والأجنبي، فمحمد ﷺ هو الدجال دائماً - عندهم - (المألوف لأنه يتظاهر بأنه مثل المسيح الذي نعرفه) وهو الشرقي دائماً (أجنبي لأنه، وإن كان يشبه المسيح من بعض الزوايا، فإنه في آخر الأمر ليس مثله)»[٥].

ويؤكد أنه «كان للإسلام معنى محدد في الاستشراق، وإذا أردنا الصياغة الموجزة القصوى له وجدناها في أول دراسة كتبها «رينان» (١٨٢٣ - ١٨٩٢م)، وهي التي تقول: إن أفضل فهم للإسلام يمكن اختزاله في عبارة الخيمة والقبيلة»[٦]. و«رينان» هذا توقف عنده سعيد طويلاً وتحدث عن دراسته للُّغات

---

(١) انظر: الاستشراق، ص١٢٣، ١٢٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٣٥ - ١٣٧.

(٣) نسبة إلى آريوس (Arius) (١٢٥٠ - ١٣٣٦م): وهو لاهوتي نصراني يوناني من سكان الإسكندرية. وضع مذهباً يُعرف بـ«الأريوسية» (Arianism) أكدَّ فيه أن المسيح مخلوق وليس إلهاً. وقد شجب مجمع نيقية عام ١٣٢٥م هذا المذهب واعتبره هرطقةً.
انظر: معجم أعلام المورد، ص١٠.

(٤) انظر: الاستشراق، ص١٢٨.

(٥) انظر المرجع السابق، ص١٤٠.

(٦) انظر المرجع السابق، ص١٨٧.

السامية، وكان «رينان» عندما يريد أن يقول شيئاً عن اليهود أو المسلمين، دائماً ما يقوله في إطار انتقاداته القاسية إلى أبعد حد للجنس السامي، والذي يرى لغته ـ السامية ـ تمثل شكلاً منحطاً بالقياس إلى اللغات الهندية الأوروبية[١].

وفي مواطن عديدة من كتاباته يشير إلى جملة من الكُتَّاب الذين تحدثوا عن الإسلام بصورة سلبية، ومن الكتابات التي فحصها وحلَّلها كتاب: «الجحيم» لـ«دانتي»[٢] والذي يضع فيها شخصية «ماوميتو» ـ أي: محمد ﷺ ـ في الدائرة الثامنة من حلقات الجحيم التسع؛ أي: الحلقة التاسعة من حلقات الشر العشر، وهي دائرة مليئة بالحفر المظلمة وتحيط بمعقل إبليس في النار[٣]. وأشار إلى أن كتاب «تاريخ الإسلام» (١٧٠٨م) لـ«سايمون أوكلي[٤]» قد «أحدث صدمة أليمة في نفوس الغربيين، إذ إن «أوكلي» لم يقتصر على إيضاح ذلك التفوق الإسلامي في كتابه، بل أتاح لأوروبا ـ أيضاً ـ أول مذاق حقيقي وكبير لوجهة النظر العربية فيما يتعلق بالحروب مع بيزنطة والفرس، ومع ذلك فقد حرص «أوكلي» على نفي أنه تعرض للإصابة بتأثير الإسلام المعْدِي»[٥]. وأثنى ـ أيضاً ـ على «ماسينيون[٦]»

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٢٣٦.

(٢) آليغييري دانتي (Alighieri Dante) (١٢٦٥ ـ ١٣٢١م): كبير شعراء إيطاليا. قضى شطراً من حياته في المنفى. أهم آثاره: «الكوميديا الإلـٰهية» وهي ملحمة يدور موضوعها حول رحلة خيالية قام بها دانتي إلى الجحيم والمطهر والجنة. معجم أعلام المورد، ص١٨٥.

(٣) انظر: الاستشراق، ص١٣٥، ١٣٦.

(٤) سيمون أوكلي (Simon Ockley) (١٦٧٨ ـ ١٧٢٠م): ولد في أكستر من مقاطعة وفون، ودرس العربية في كلية بجامعة كمبريدج، قضى وقتاً طويلاً في دراسة المخطوطات العربية وسمي أستاذاً للعربية في مرسي السير توماس (أدامز) بكمبريدج عام ١٧١١م، وكُلِّف بترجمة الوثائق الرسمية الواردة من المغرب عام ١٧١٤م، من آثاره: مقدمة للغات الشرقية، وتاريخ الإسلام وغيرهما.
انظر: المستشرقون، ٢/٤٦.

(٥) انظر: الاستشراق، ص١٤٦.

(٦) لويس ماسينيون (Louis Massingon) (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢م): مستشرق فرنسي معادٍ للإسلام، ولد في نوجان إحدى ضواحي باريس، قام برحلة إلى الجزائر وعمل ليسانس الآداب عام ١٩٠٢م، وحصل على دبلوم الدراسات العليا في بحث عن المغرب بعد زيارته عام ١٩٠٤م، كما حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية الحية (فصحى وعامية) عام ١٩٠٦م، واشترك في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر في الجزائر =

في محاولاته لإعادة تشكيل صورة الإسلام ودافع عنه ضد أوروبا وضد الصورة الخاطئة عن الإسلام والتي صنعها الأوروبيون ـ كما يصنفه سعيد ـ، إلا أنه ينتقد «ماسينيون»؛ لأنه لم يعتبر الشرقي إنساناً حديثاً بل إنساناً سامياً، ويرجع سعيد سبب هذه الرؤية عند «ماسينيون» لعدم استطاعته مقاومة ضغط أمته عليه أو ضغط التقاليد العلمية التي يعمل في إطارها[1]. وفي كتابه «العالم والنص والناقد» أفرد مبحثاً تحدث فيه عن الإسلام في الثقافة الفرنسية، ودرس «رينان» و«ماسينون» كنموذج[2].

وتحدث عن كتاب «رحلة في مصر وفي سوريا» (١٧٨٧م) لـ«فولني[3]» وتأثيره في حملة «نابليون» على مصر، وقد صرح «نابليون» أن كتب فولني فعَّالة وباستطاعة أي أوروبي يريد الفوز في الشرق أن يستعملها»[4]. ولم يُغفل العمل

= عام ١٩٠٥م، حيث تعرَّف على بعض كبار المستشرقين مثل: «جولدزيهر»، و«آسين بلاثيوس»، و«سنوك هورخرونيه»، و«لي شاتيلية». التحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة عدة أعوام (١٩٠٧م ـ ١٩٠٨م)، وفي عام ١٩٠٩م عاد إلى مصر، وهناك حضر بعض دروس الأزهر وكان مرتدياً الزي الأزهري، زار العديد من البلاد الإسلامية منها الحجاز والقاهرة والقدس ولبنان وتركيا، عمل معيداً في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (١٩١٩م ـ ١٩٢٤م)، وأصبح أستاذ كرسي (١٩٢٦م ـ ١٩٥٤م)، ومديراً للدراسات في المدرسة العلمية العليا حتى تقاعده عام ١٩٥٤م. لقد اشتهر «ماسينيون» باهتمامه بالتصوف الإسلامي وبخاصة بالحلاج حيث حقّق ديوان الحلاج (الطواسين) وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان (آلام الحلاج شهيد التصوف) في جزأين، وقد نشرت في كتاب تزيد صفحاته على ألف صفحة (ترجم الكتاب إلى اللغة الإنجليزية) وله اهتمام بالشيعة والتشيع، وله ما يزيد على ٦٥٠ أثراً بين مصنف ومحقق ومترجم وبين مقال ومحاضرة وتقرير ونقد، ومقدمة وسيرة، وعرف عن لويس صلته بالحكومة الفرنسية وتقديمه المشورة لها.

انظر: المستشرقون، ١/ ٢٦٤.

(١) انظر: الاستشراق، ص٤١٥ ـ ٤١٧.

(٢) انظر: العالم والنص والناقد، ص٣٢٦.

(٣) دي فولني (De Volney) (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠م): مستشرق فرنسي رحل إلى مصر وسوريا سنة ١٧٨٢م، ودون آراءه في كتاب لم يلبث أن نال شهرة واسعة عد بها أحد كتاب الرحلات المشهورين، أهدى منه نسخة إلى قيصرة روسيا الثانية كاترين وأهدى نسخة أخرى إلى نابليون الذي تأثر به في حملته على مصر.

انظر: الاستشراق أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول مناهج الغربيين في دراسة ابن خلدون، محمد فتح الله الزيادي، (دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٢م) ص٣٩.

(٤) انظر: الاستشراق، ص١٥٣.

الذي قام به المستشرقون الفرنسيون من جميع التخصصات بإيعاز من «نابليون» والذي عُنوِنَ بـ «وصف مصر» ونشر في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً في الفترة من ١٨٠٩ ـ ١٨٢٨م، وكان هذا العمل يتسم بطابع هجومي لا يقل عن طابع الجيش[١].

وقام بتحليلٍ لكتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» (١٩٤٥م) للمستشرق «جيب[٢]» وقد وصف عمله بأنه سيظل عقبة كأداء أمام أي شخص يحاول أن يفهم الإسلام الحديث[٣]. واقْتَبَسَ مقولة وليم موير[٤]: «إن سيف محمد،

---

(١) انظر المرجع السابق، ص١٥٧ ـ ١٦٢.

(٢) السير هالتون جيب (Sir Hamilton Gibb A. R.) (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م) مستشرق إنجليزي، من مواليد الإسكندرية في مصر، وهو عضو المجمع العلمي العربي في دمشق، والمجمع اللغوي في القاهرة، وكان يكتب العربية كأدبائها ويروي نصوصها في محاضراته وأحاديثه عن ظهر قلب وقد درسها خلال الحرب العالمية الثانية في «أدنبرا»على يد «كيندي» الذي كان يقول فيه: إنه أنبغ تلاميذه. عمل محاضراً في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية بجامعة لندن عام ١٩٢١م، وتدرج في المناصب الأكاديمية حتى أصبح أستاذاً للغة العربية عام ١٩٣٧م، وانتخب لشغل منصب كرسي اللغة العربية بجامعة أكسفورد، انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية ليعمل مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد بعد أن عمل أستاذاً للغة العربية في الجامعة. من أبرز آثاره: كتاب «الفتوحات الإسلامية في آسيا الوسطى وعلاقتها الأولى ببلاد الصين» سنة ١٩٢٣م، و«المدخل إلى تاريخ الأدب العربي» عام ١٩٢٦م، وكتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» وهو من أشهر كتبه، وشارك في تأليف: «إلى أين يتجه الإسلام»، وقد انتقل جيب من دراسة اللغة والآداب والتاريخ إلى دراسة العالم الإسلامي المعاصر، وهو ما التفت إليه الاستشراق الأمريكي حينما أنشأ الدراسات الإقليمية أو دراسات المناطق، وله كتاب بعنوان: «الديانة المحمدية»، ثم أعاد نشره بعنوان: «الإسلام».

انظر: المستشرقون، ١٢٩/٢ ـ ١٣١. وانظر: موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمٰن بدوي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣م) ص١٧٤، ١٧٥.

(٣) انظر: الاستشراق، ص١٨٨ ـ ١٩١.

(٤) السير وليم موير (١٨١٩ ـ ١٩٠٥م) (Sir William Muir) إسكتلندي، تعلم الحقوق في جامعتي «جلاسكو» و«أدنبرا»، وعلَّم في «أدنبرا» وعُيِّن أميناً لحكومة الهند (١٨٦٥ ـ ١٨٦٨م)، ثم اختير رئيساً لجامعة «أدنبرا» (١٨٨٥ ـ ١٩٠٢م). من آثاره: «سيرة النبي والتاريخ الإسلامي»، و«حوليات الخلافة، صعودها وانحدارها وسقوطها»، وكتاب «مصادر الإسلام»، و«دولة المماليك في مصر». يلاحظ في كتاب الاستشراق، ترجمة د. عناني، أنه يستخدم اسم «ميور» وهو خطأ والصواب «موير».

انظر: المستشرقون، ٥٩/٢، وانظر: تاريخ حركة الاستشراق، ص١٨٢.

والقرآن، كانا ألدَّ وأصلبَ أعداء الحضارة والحرية والحق على مرِّ تاريخ العالم» ويذكر سعيد أن كتابيه ـ «حياة محمد» و«الخلافة: نشأتها وتدهورها وسقوطها» ـ يعتبران من آثار البحث العلمي التي يُعتمَد عليها[١].

ومن الكتب التي تضمنت هجوماً على الإسلام كتاب «تاريخ العالم» (١٨٨١ ـ ١٨٨٨م) لـ«ليوبولد فون رانكه[٢]» وكتاب «الشذرات التاريخية» (مذكرات لم تنشر، ١٨٩٣م) لـ«ياكوب بوركهارت[٣]» الذي قال عن الإسلام بأنه: «رديء وخاو وتافه»[٤]، وكتاب «الموقف الديني والحياة في الإسلام» (١٩٠٩م) للمستشرق «دنكان ماكدونالد[٥]»[٦].

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٢٤٩.

(٢) ليوبولد فون رانكه (Leopold von Ranke) (١٧٩٥ ـ ١٨٨٦م): مؤرخ ألماني. يُعتبر في رأي كثير من الباحثين أبا علم التاريخ الحديث. أستاذ التاريخ في جامعة برلين (١٨٢٥ ـ ١٨٧١م). أكد على الموضوعية في البحث وعلى ضرورة الرجوع إلى الينابيع والأصول. وضع تاريخاً للعالم حالت المنية دون إتمامه فلم يصدر منه غير تسعة مجلدات (١٨٨١ ـ ١٨٨٨م).
انظر: معجم أعلام المورد، ص٢٠٥.

(٣) جياكوب بوركهارت (Jacob Burckhardt) (١٨١٨ ـ ١٨٩٧م): مؤرخ سويسري، وأحد مؤسسي التاريخ الحضاري، تعلم على يدي «رانكه» بجامعة برلين، ثم علَّم التاريخ وتاريخ الفن بجامعة «بازل» مسقط رأسه. من آثاره: «حضارة عصر النهضة في إيطاليا» (١٨٦٠م)، الذي لا يزال يعد من أعظم المراجع في موضوعه. اعترف المؤرخ الإنجليزي «سموندز» بفضل «بوركهارت» عليه. ألف أيضاً كتاب: «عصر قسطنطين الأكبر» (١٨٥٢م)، وكتباً أخرى في التاريخ والفن.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة، ١/٤٣١

(٤) انظر: الاستشراق، ص٣٢٧.

(٥) دنكان بلاك ماكدونالد (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣م) (Duncan Black Macdonald): مستشرق أمريكي الإقامة، بريطاني المولد والنشأة، تعلّم في جلاسكو، ثم رحل إلى برلين عام ١٨٩٠م، وأخذ اللغات الشرقية على «زاخاو»، ثم قصد «هارتفورد» لتعليم اللغات السامية عام ١٨٩٣م، وصرف نشاطاً كبيراً في التنصير، وأسس فيها مدرسة كنيدي للبعثات عام ١٩١١م، كما أشرف على القسم الإسلامي سنوات طويلة، وأنشأ بمعاونة «صمويل زويمر» مجلة العالم الإسلامي عام ١٩١١م، وبمعاونة «سارتون» مجلة «إيزيس» عام ١٩١٣م. من آثاره: «تطور علم الكلام والفقه والنظرية الدستورية في الإسلام»، و«أوجه الإسلام»، و«الموقف الديني والحياة الدينية في الإسلام».
انظر: المستشرقون، ٣/١٣٦، ١٣٧، وموسوعة المستشرقين، ص٥٣٨.

(٦) انظر: الاستشراق ص٣٨٢.

وكتاب «الاستشراق» يزخر بنقاش موسع حول نظرة الغرب للإسلام من بدايته إلى نهايته، يتنقل فيه سعيد من تحليل الصور التمثيلية المزدحمة في كتب المستشرقين والمشوهين لحقيقة الإسلام إلى الثناء والتوقف عند من حاول مواجهة التيار ليبين الصورة الصادقة للإسلام. بل وأشار صراحة أن من أهداف الدولة الاستعمارية هدف خدمة النصرانية ودعم المشروع التبشيري، فالاستعمار كان يعني تحديد المصالح، بل وخلقها خلقاً، وقد تكون هذه المصالح تجارية، أو خاصة بالاتصال، أو دينية، أو عسكرية، أو ثقافية. ففيما يتعلق بالإسلام والأراضي الإسلامية، مثلاً، كانت بريطانيا ترى أن لها مصالح مشروعة، باعتبارها دولة نصرانية، عليها أن تحميها. ونشأ جهاز معقد لرعاية هذه المصالح، مثل جمعية تعزيز المعرفة المسيحية (١٦٩٨م) وجمعية نشر الإنجيل في البلاد الأجنبية (١٧٠١م) وجمعية التبشير المعمداني (١٧٩٢م) والجمعية التبشيرية الكنسية (١٧٩٩م) وجمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية (١٨٠٤م)[١].

ولم يتوقف إدوارد في نقاشه لمسألة تمثيل الإسلام عند مجرد الإشارات المتفرقة في كتبه، بل تحفز لكتابة كتاب مستقل أسماه «تغطية الإسلام» بعد أن رأى التغطية الإعلامية الغربية المضلِّلة للإسلام وهي تتصدى لتصوير الإسلام، وتحديد ملامحه، وتحليله، وتقديم دراسات فورية عنه[٢]. حتى اتفقت الآراء على «اعتبار الإسلام كبش الفداء الذي ننسب إليه كل ما يتصادف أن نكرهه في الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية الجديدة في عالم اليوم، فاليمين يرى الإسلام يمثل الهمجية، واليسار يرى أنه الغرابة الممجوجة»[٣]. ويرى سعيد أن الدراسات الأكاديمية للإسلام لم تساهم بصورة كافية لتصحيح الأوضاع «بل إن المجال برمته يعتبر من بعض زواياه هامشياً بالنسبة للثقافة العامة، كما أنه ـ من زوايا أخرى ـ قد استقطبته الحكومات والشركات»[٤].

وعندما سأله «ديفيد بارساميان» في حوار مطوَّل معه هذا السؤال: «في

(١) الاستشراق، ص١٧٩، ١٨٠.
(٢) انظر: تغطية الإسلام، ص٣١.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٧.
(٤) انظر المرجع السابق، ص٣٦.

مقدمتك للطبعة المجدَّدة من «تغطية الإسلام» كيف يقوم الإعلام والخبراء بتقرير كيفية نظرتنا إلى بقية العالم» تقول: «إن التعميمات الحاقدة حول الإسلام قد أصبحت الشكل الأخير المقبول لتشويه سُمْعة الثقافة الأجنبية في الغرب». حدثنا عن دور الثقافة الشعبية في صياغة وجهات النظر عن العرب والمسلمين والإسلام. لقد أصدر «جاك شاهين» مؤخراً كتاباً بعنوان: «العرب السيئون حقاً» يتحدث فيه عن الكيفية التي وِفْقها قامت هوليوود بتشويه صورة العرب والمسلمين والإسلام»[1]. هل تعتقد بأن هذه منطقة مهمة ينبغي بحثها؟

أجاب سعيد عن السؤال بكلام يهمنا في هذا المبحث، يقول فيه: «تماماً لقد فكَّرت هكذا منذ البداية، وشرعت في الكتابة عن هذا الموضوع في كتابي «الاستشراق». ثمة صورة عجوز عتيقة الطراز للإسلام، وأفترض أن هناك تصوراً مشابهاً إزاء العرب جاء في ركابها، ـ بالمناسبة، الكثير من الناس يعتقدون بأن أفغانستان هي جزء من العالم العربي ـ؛ حيث لا يجري التفكير في الفروقات وحيث يجري افتراض أننا نتحدث عن عدد من الصفات والخصائص، وهي في معظمها محض تخيلات عن «الآخر»، ومع وضع خطوط تحت كلمة «الآخر». وهكذا يتمّ التفكير بالمسلمين على أنهم كل ما ليس لهم: عنيفون، غير عقلانيين، وهكذا. وقد تكرَّست الفكرة لأنها منغرسة على نحو عميق في الجذور الدينية حيث يجري التفكير بالإسلام على أنه نوع من المنافسة للمسيحية. إن الإسلام يأتي من التربة ذاتها التي أتت منها المسيحية، دين إبراهيم الذي تمثّل أولاً في اليهودية، ثم المسيحية ثم الإسلام.. وأود أن أضيف شيئاً عن دور التعليم العالي. إنك إذا ما نظرت إلى جامعة كولومبيا، والتي فيها دائرة للغات الشرق الأوسط، والتي فيها قسم الأديان، فإننا لا نقدّم بانتظام مساقاً عن القرآن. إن دراسة القرآن ضرورية لتكوين فهم الإسلام. والأمر يشبه ببساطة دراسة المسيحية من دون النظر في الإنجيل، ومن دون النظر إلى العهد الجديد. وهو مثل دراسة اليهودية دون النظر إلى العهد القديم. وهذا، للأسف، هو حال دراسة الإسلام حيث تنظر فقط في ملخصات تضمّها كتب ودوريات كتبها

(١) SHAHEEN, G. J. (2001) «Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People». Canada: Olive Branch Press.

الدارسون الغربيون عن ماهية الإسلام أكثر من النظر في النص الرئيسي نفسه، والذي يلعب في الإسلام دوراً أكبر بكثير من ذاك الذي تلعبه الأناجيل في المسيحية أو التوراة في اليهودية»[١].

في هذا الجواب نلحظ أن سعيداً يرى الإسلام ديناً إبراهيمياً له ذات القيمة التي اكتسبتها اليهودية والنصرانية قبل ذلك، ويعلم يقيناً أنه لا يمكن فهم الإسلام فهماً صحيحاً إذا لم يتم الرجوع للقرآن الكريم الذي يمثل أهمية كبيرة في حياة الشعوب الإسلامية، والذي يصفه سعيد في كتابه «العالم والنص والناقد» بأنه ـ أي: القرآن ـ حدث فريد من نوعه على نقيض «الكتاب المقدَّس»، وأن نزوله واقعي وبلغة عربية متمتعة بالامتياز، وناقل النص هو النبي ﷺ[٢]. إذا جمعْنا إعجابه بالقرآن وطريقة نزوله، مع إجابته السابقة نشعر بتعاطف كبير من قِبَلِه مع الإسلام، وفيه إشارة غير مباشرة بسلامة هذا الدين من الانحرافات التي يصمه الغرب بها، ومن جوانب أهمية إجابته أنها أتت بطريقة تلقائية، وبحوار لا يحتمل مزيد تأمل من قبل المحاوَر.

هذه الرسالة التي أراد سعيد إيصالها للعالم جعلته في دائرة الاتهام، وهذا ما جعله يرد على اتهامه بأنه يريد الدفاع عن الإسلام من خلال كتاباته، وفي كتابه تعقيبات على الاستشراق يقول: «ومُحاججتي، وهي بعيدة عن أن تكون دفاعاً عن العرب أو الإسلام كما فهم البعض كتابي ـ يقصد الاستشراق ـ، نهضت على القول بأن العرب أو الإسلام لم يوجدا إلا كـ «جماعات تأويل» يُسبِغُ عليها التأويلُ وجودها، وإن التعيين مثلاً ـ كما هو حال الشرق ـ جملة مصالح، ومزاعم، ومشاريع، ومطامح، وحالات بلاغية لم تكن في تنازع عنيف فحسب، بل كانت في حالة حرب مفتوحة أيضاً. إن التقسيمات مثل «العربي» أو «المسلم» بوصفها انقسامات فرعية عن «الشرق» مشبعة على نحو بالغ بالمعاني، وخاضعة بدرجة عالية لتحديد مسبق من قبل التاريخ والدين والسياسة. . .»[٣]. وفي تغطية الإسلام يعيد ذات الفكرة، وأنه لا يدافع عن الإسلام بل إنه يهدف

(١) إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة، ص١١٤، ١١٥.

(٢) انظر: العالم والنص والناقد، ص٣٢، ٣٣.

(٣) تعقيبات على الاستشراق، ص٣٨.

إلى «وصف صور استعمال مصطلح الإسلام في الغرب»[١].

دافع سعيد كثيراً عن قناعاته العلمية ورؤيته حول العلاقة بين الغرب والشرق الإسلامي، ومع تعدد كتاباته لم نلمس تعمقه في القراءة من المصادر الإسلامية، كان تركيزه الكبير على المؤلفات الغربية واستخراج تمثيل الإسلام فيها، ولم يخبرنا سعيد لماذا هذه الصور التمثيلية لا تعبر عن حقيقة الإسلام من خلال ما يتحدث به الإسلام عن نفسه؟ وهذا خلل منهجي وأكاديمي، فهو يورد كلامهم في تشويه الإسلام، ويرد عليهم بآرائه دون الرجوع لحقيقة الإسلام من مصادره الأصلية أو الفرعية، وهذا النقد لا يقلل من تضحية سعيد في الدفاع عن العرب والإسلام، وكشف نظرة الثقافة الغربية للإسلام منذ القرن الثامن عشر وحتى عصرنا هذا.

خامساً: الاستشراق في القرون ١٨ ـ ١٩ ـ ٢٠ الميلادية:

تبدأ الحدود الزمانية لكتاب «الاستشراق» من القرن الثامن عشر الميلادي، واستمر إدوارد سعيد في نقاش القرنين اللذيْن بعده ـ التاسع عشر والعشرين ـ، ويوضح ملامح الاستشراق في هذه القرون، ويقرأ بصورة واعية كلام السياسيين والعلماء والمفكرين والأدباء فيها، ليرسم نشأة الاستشراق وتطوره وتكوينه، وكلام سعيد حول القرون أتى مبعثراً في كتابه فلم يُخصِّص لكل منها قسماً، ولم يتحدث عنها بالترتيب الزمني، ولذا سأجمع في هذا المبحث أقواله المتفرقة، وأرتِّب ملامح كل قرن حتى نستوضح رأيه في طبيعة كل قرن وعلاقته بالاستشراق.

القرن الثامن عشر الميلادي:

يشير سعيد إلى بروز عنصرين رئيسين في العلاقة بين الشرق والغرب منذ منتصف القرن الثامن عشر: «أما الأول فهو نمو المعرفة المنهجية عن الشرق في أوروبا، وهي المعرفة التي دعمها التلاقي الاستعماري، إلى جانب انتشار الاهتمام بما هو أجنبي وغير مألوف، وهو الاهتمام الذي استغلته العلوم التي كانت تنمو وتتطور، مثل علم الأعراق والسلالات، وعلم التشريح المقارن، وفقه

---

(١) تغطية الإسلام، ص٣٨.

اللغة، والتاريخ، كما أضيف إلى هذه المعارف المنهجية كمٌّ هائل من الآداب التي كتبها الروائيون والشعراء المترجمون والرحالة الموهوبون. وأما العنصر الآخر في العلاقات بين أوروبا والشرق فكان تمتُّع أوروبا على الدوام بمواقع القوة، ولا أقول السيطرة»[١].

وفي أواخر القرن الثامن عشر، وتحت مظلة الهيمنة الغربية على المشرق، «نشأت صورة مُرَكَّبةٌ للشرق، وأصبحت ملائمة للدراسة في المعاهد العليا، وللعرض في المتاحف، ولإعادة الصوغ في وزارة المستعمرات، وللاستشهاد بها نظرياً في الأطروحات الخاصة بعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم اللغة، ودراسات الأعراق والدراسات التاريخية عن الجنس البشري والكون، إلى جانب الاستشهاد بنماذج منها في النظريات الاقتصادية والاجتماعية للتنمية والثروة والشخصية الثقافية، وسمات الفرد الوطنية والدينية»[٢].

ويَسْتنتج أن الاستشراق الحديث مستمد من عناصر العلمانية في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر. وهذه العناصر التي مهدت الطريق لأبنية الاستشراق الحديثة هي: التوسع، والمواجهة التاريخية، والتعاطف، والتصنيف.

فأما العنصر الأول: التوسع في مفهوم الشرق جغرافياً وامتداده إلى مسافات أبعد فيشمل الهند والصين واليابان وغيرها. فلم يكن الاستشراق قد تمكن أكاديمياً من فتح منطقة وسط آسيا الشاسعة حتى أواخر القرن الثامن عشر، وكان للسير «وليم جونز»[٣] دور ظاهر في إبراز اللغة السنسكريتية ـ لغة هندية قديمة ـ،

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٩٦.

(٢) المرجع السابق، ص٥٢.

(٣) السير وليم جونز (Sir William Jones) (١٧٤٦ ـ ١٧٩٤م): مستشرق بريطاني وفقيه قانوني، من قضاة الإنجليز وشعرائهم وكبار المحامين. ولد في لندن. وتعلم بمدرسة «هارو» الثانوية فبرز في الأدب وهو لا يزال تلميذاً فيها، ثم دخل جامعة أكسفورد عام ١٧٦٤م، واصطحب معه إليها مدرساً من أهل حلب كان يعلمه العربية قراءة وحديثاً. وشغف بالفارسية أيضاً، وجمع مختارات من الأدبين، فترجمها إلى لغته ونشرها (سنة ١٧٧٤م) باسم «تعليقات على الشعر الأسيوي» وتعلم السنسكريتية ولغات أخرى كثيرة. وقرأ القانون. وعين قاضيا في المحكمة العليا بكلكته (سنة ١٧٨٣م)، لُقِّب بالسير، وأنشأ «الجمعية الأسيوية للبنغال» (سنة ١٧٨٤م) وتولى رئاستها إلى آخر حياته. وتوفي =

والديانة الهندية والتاريخ الهندي، واهتمام «جونز» لم يأته إلا عن طريق اهتمامه السابق بالإسلام ومعرفته له.

والعنصر الثاني: نشأة موقف يستند إلى معرفةٍ أدقَّ تجاه كل ما هو أجنبي وغريب، وهو الموقف الذي ساعد في تشكيله الرحالة والمكتشفون إلى جانب المؤرخين الذين كانوا يرون أن مقارنة الخبرة الأوروبية بالحضارات الأخرى ـ وكذلك الحضارات والأعراق ـ تعود على الناس بالفائدة.

فكانت هناك قدرة على التعامل تاريخياً مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهودية والمسيحية، ولذلك استطاع «جيبون» أن يتناول شخصية محمد ﷺ باعتباره شخصية تاريخية أثرت في أوروبا.

والعنصر الثالث: التوحد الوجداني مع بعض المناطق والثقافات التي ينتمي الأوروبي إليها، فقد برزت في القرن الثامن عشر فكرة «التاريخية» أو المذهب التاريخي[1]، فكان «فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) وغيره من المفكرين، يعتقدون أن

= في كلكته. وهو أول من ترجم «المعلقات السبع» إلى الإنجليزية، ونشرها بها وبالعربية، كما نشر «بغية الباحث» المعروفة بالرحبية في الفرائض، و«السراجية» في الفرائض والمواريث، لسراج الدين محمد بن محمد السجاوندي، وشرحها بالإنجليزية.
انظر: موسوعة المستشرقين، ص٢٠٧ ـ ٢٠٩.

(١) المذهب التاريخي في المنظور الأوروبي له عدة مفاهيم من أهمها:
١ ـ هو منهج ونظرية شاملة في الحياة، فسرها «ترولتش» و«مانهايم» و«دلتاي» و«فندلبانت» و«دريكرت» و«كروتشه» بأنها وجهة النظر التي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان باعتباره الكائن الوحيد، ومن ثم لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة أو خبرة إلا بالنسبة إلى الإنسان، فالإنسان هو الكائن التاريخي الوحيد.
انظر: المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حنفي، (القاهرة، الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠م) ص١٥.
٢ ـ هو القول بأن الحقيقة تاريخية بمعنى أنها تتصف بالنسبية التاريخية؛ أي: أنها تتطور بتطور التاريخ.
انظر: المرجع السابق، ص٣١١، والمعجم الفلسفي، جميل صليبا، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م) ص٢٢٩.
٣ ـ هو مذهب أو نزعة تقرر أن القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية وأن القانون من نتاج العقل الجمعي.
ويعتبر «فيكو» ـ بنظر هاشم صالح ـ هو أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية؛ =

جميع الثقافات تتسم بالتماسك العضوي والداخلي، وأنها ترتبط جميعاً بروح ما، أو عبقرية، أو مناخ ما، أو بفكرة قومية لا يستطيع الأجنبي أن يخترقها إلا بالتعاطف التاريخي.

والعنصر الرابع: النزعة الجارفة إلى تصنيف الطبيعة والبشر في أنماط، والتكاثر الدائب والمنتظم للتصنيفات الموضوعية للجنس البشري، نتيجة تشذيب وتنقيح إمكانات التسمية والاشتقاق، فتغلّبت اعتبارات الأجناس والألوان والأصول والأمزجة والطبائع والأنماط على التمييز ما بين المسيحيين وبين كل من عداهم(١).

القرن التاسع عشر الميلادي:

يؤكد سعيد أن الشرق ينحصر معناه الفعلي حتى العقود الأولى من القرن التاسع عشر في الهند والأراضي المذكورة في الكتاب المقدس(٢). وكما يرى أن كل كاتب من كتّاب القرن التاسع عشر كان على وعي فذ بحقيقة الإمبراطورية، وكانت لهم آراؤهم المحددة بشأن الامتياز العنصري والإمبريالي، والتي يسهل إدراك تأثيرهما في كتاباتهم(٣).

وقد تشكّلت عدد من الجمعيات والمؤسسات الخاصة بالاستشراق وارتفعت مكانة هذا المجال ارتفاعاً هائلاً في القرن التاسع عشر، وقد ذاع صيت ونفوذ بعض المؤسسات مثل الجمعية الآسيوية الفرنسية، والجمعية الآسيوية الملكية

= أي: ينص على أن البشر هم الذين يصنعون التاريخ، وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، وبالتالي فالتاريخ كله بشري من أقصاه إلى أقصاه، ورَفَض «فيكو» أن تكون الحضارة قد أوحيت إلى الإنسان، ولكنه مالأ النصارى فقال: إن الدين النصراني فقط هو الموحى به وما سواه كان من صنع البشر.

انظر: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م) هوامش المترجم ص٤٧. ولمزيد من التفصيل حول هذا المذهب انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، د. أحمد إدريس الطعان (الرياض: مكتبة ابن حزم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م) ص٢٩١ - ٢٩٤.

(١) انظر: الاستشراق، ص٢٠٢ - ٢٠٩.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٦١.

الإنجليزية، والجمعية الشرقية الألمانية، والجمعية الشرقية الأمريكية. وقد ازداد بازدياد نمو هذه الجمعيات عدد من كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية، في طول أوروبا وعرضها، ومن ثمَّ ازدادت الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق، وأدى نشر مجلات الاستشراق الدورية ـ ابتداء بمجلة «استكشاف الشرق» الألمانية عام ١٨٠٩م ـ إلى مضاعفة كمية المعرفة وكذلك عدد التخصصات الفرعية. ولكن القدر الأكبر من هذا النشاط والعدد الأكبر من هذه المؤسسات لم يتمتع بالحرية لا في وجوده أو في ازدهاره، وكان الكُتَّاب ـ مثل فلوبير (١٨٢١ ـ ١٨٨م) أو نرفال[١] أو سكوط[٢] ـ يشعرون بالقيود في خبراتهم بالشرق أو فيما يقولونه عنه، إذ كان الاستشراق في نهاية الأمر رؤية سياسية للواقع، وكان بناء هذه الرؤية هو الذي يُعزِّز الفرق بين المألوف (أوروبا أو الغرب أو «نحن») وبين الغريب (الشرق، أو «هم»)[٣]. وفي منتصف القرن التاسع عشر كان الاستشراق قد أصبح خزانة ذات أبعاد هائلة لكنوز من الدراسات العلمية[٤].

---

(١) جيرار دي نرفال (Gerard de Nerval) (١٨٠٨ ـ ١٨٥٥م) أديب فرنسي، اسمه الحقيقي جيرار لابروني (Labrunie) ولد في باريس وكان والده طبيباً مساعداً في جيش نابليون. قام برحلة إلى الشرق (١٨٤٣م)، وزار مصر والساحل السوري ولبنان قبل أن يتابع رحلته إلى تركيا، وكان بعيداً عن استعلاء معاصريه من الأدباء ونظرتهم الفوقية للشرق، فجاء يحمل تعاطفاً ورغبة في تدوين اكتشافاته بدقة كما فعل في مؤلفه «رحلة إلى الشرق» الذي صدر عام ١٨٥١. قام «نرفال» برحلات أخرى إلى إنكلترا وبلجيكا وهولندا وسويسرا والنمسا.

ومن مؤلفاته: «لورلاي» و«ليالي تشرين الأول/أكتوبر» و«أوريليا»، و«بنات النار».

انظر: الموسوعة العربية، مرتبطة برئاسة الجمهورية العربية السورية، إشراف: أ. د. محمد عزيز شكري، على الرابط:

http://www.arab-ency.com/index.php?module=pnEncyclopedia&func=display_term&id=4433&m=1

(٢) السير ولتر سكوت أو سكوط (Sir Walter Scott) (١٧٧١ ـ ١٨٣٢م): شاعر وروائي أسكتلندي. يُعتبر مخترع الرواية التاريخية historical novel وأحد أكثر الروائيين شعبيةً في جميع العصور. من أشهر رواياته: «أيفنهو» عام ١٨١٩م، و«الطِّلسم» عام ١٨٢٥م، و«ابنة الجراح» عام ١٨٢٧م.

انظر: معجم أعلام المورد، ص١٣٩، ١٤٠.

(٣) انظر: الاستشراق، ص١٠١، ١٠٢.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص١١١، ١١٢.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين «أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزناً؛ بسبب انحسار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية في هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبي العارم طلباً للأسواق والموارد والمستعمرات، وأخيراً لأن الاستشراق كان قد اكتمل تحوله الذاتي من «خطاب» علمي إلى مؤسسة إمبريالية»[١]. وفي هذا القرن ظهر ولع بإعادة بناء العالم وفقاً لرؤية إبداعية ـ أي: خيالية ـ تصحبها أحياناً تقنية علمية من نوع خاص[٢]. حتى أصبح الشرق على امتداد القرن التاسع عشر كله ـ أي: بعد نابليون ـ مكاناً يُحجُّ إليه ويقصده المستشرقون بدراساتهم وأبحاثهم[٣].

وأما الفوارق بين الأفكار الخاصة بالشرق عند كتَّاب هذا القرن الذين تناولهم سعيد بالتحليل فـ«تقتصر على الفوارق السافرة، فهي فوارق في الشكل وفي الأسلوب الشخصي، ونادراً ما تمس المضمون الأساسي، فكل واحد منهم يحافظ على اكتمال انفصال الشرق، بغرابته، وتَخلُّفِهِ، ولا مبالاته الصامتة، وإمكانية اختراقه الأنثوية، وإمكان تطويعه الذي ينم على بلادة الحس، وهذا هو السبب الذي جعل كل من كتب عن الشرق من «رينان» (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م) إلى «ماركس» (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م) (من الزاوية الأيديولوجية) أو من أشد الباحثين صرامة (مثل «إدوارد لين» (١٨٠١ ـ ١٨٧٦م) و«ساسي»[٤]) إلى أقوى المبدعين

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٩٩.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٧٣.

(٤) أنطوان إيزاك سِلفستر دي ساسي (Antoine Isaac Silvestre de Sacy) (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨م): شيخ المستشرقين الفرنسيين. مولده ووفاته بباريس. كان واسع الاطلاع على اللغات الشرقية فضلاً عن الغربية. تعلم اللاتينية واليونانية وآدابهما في بيته. ثم انقطع إلى العربية والفارسية، مع علمه بالتركية والعبرية. وقضى حياته في التعليم والتأليف والنشر. وكان أستاذاً للعربية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس سنة ١٧٩٥م ومنح لقب بارون (Baron) سنة ١٨١٣م وهو أحد الذين عملوا على إسقاط نابليون الأول سنة ١٨١٤م، وعاش أيام الانقلابات السياسية في عهد الثورة منزوياً في قرية بري (Bery) وفقد كل أملاكه. وأنشأ سنة ١٨٣٢ الجمعية الآسيوية مشتركاً مع «ريموزا» واختير رئيساً لها. من آثاره بالعربية كتاب «الأنيس المفيد للطالب المستفيد» و«المختار من كتب أئمة التفسير والعربية» في النحو واللغة. ومما نشر بالعربية كليلة ودمنة، ومقامات الحريري، ورحلة عبد اللطيف البغدادي، وألفية ابن مالك. وترجم إلى الفرنسية كتاب «النقود» للمقريزي، و«البردة» =

مخيلةً (مثل «فلوبير» (١٨٢١ ـ ١٨٨م) و«نرفال» (١٨٠٨ ـ ١٨٥٥م)) يرى أن الشرق مكان يحتاج من الغرب أن يوليه اهتمامه، ويقوم بإعادة بنائه أو حتى تخليصه»[(١)].

ومن بين التطورات المهمة في الاستشراق في القرن التاسع عشر ما يشبه تقطير الأفكار الأساسية عن الشرق وصبِّها في قالب منفصل له دلالته ووجوده الذي لا ينازعه شيء، وكانت تلك الأفكار تشمل نزعة الشرق للملاذ الحسية، وللاستبداد، وعقليته المنحرفة، وما اعتاده من عدم الدقة، وتخلفه، وهكذا كان استعمال الكاتب لكلمة «شرقي» يكفي لإحالة القارئ إلى مجموعة محددة من المعلومات عن الشرق، يسهل عليه التعرف عليها[(٢)].

وفي هذا القرن تضاءلت المسافة بين الشرق والغرب وازدادت حالات التلاقي التجاري والسياسي والوجودي بين الشرق والغرب[(٣)]. وقد كانت باريس لمدة تزيد على النصف الأول للقرن التاسع عشر عاصمة العالم الاستشراقي[(٤)]. وبتحديد أكثر دقة فمنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق، وأما منذ انتهاء هذه الحرب فأمريكا هي التي تسيطر على الشرق وتتبع في ذلك المنهج الذي كانت تتبعه فرنسا وبريطانيا ذات يوم[(٥)].

القرن العشرين:

سلك الاستشراق في مستهل القرن العشرين منهجين رئيسيْن في تقديم الشرق إلى الغرب **فالمنهج الأول**: يتوسل بطاقات العلم الحديث على الانتشار؛ أي: يعتمد على جهاز النشر في المهن العلمية، في الجامعات، والجمعيات

= للبوصيري، وكتباً أخرى. وألف بالفرنسية «التحفة السنية في علم العربية» جزءان، لتعليم الفرنسيين النحو والصرف العربيين. موسوعة الأعلام، خير الدين الزركلي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م) ٢/٢٦.

(١) الاستشراق، ص٣٢٣، ٣٢٤.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٢١.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٤٧.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص١١٣.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص٤٧.

المهنية، والمنظمات الكشفية والجغرافية، وصناعة نشر الكتب والمطبوعات. وكانت هذه جميعاً تبني ما تبني.. على أساس المكانة الرفيعة الموثوق بها للرواد من الباحثين والرحالة والشعراء، وهم الذين أدت رؤاهم التراكمية إلى تشكيل الصورة التي تمثل جوهر الشرق.

وأما المنهج الثاني: فمن آثار التلاقي بين الشرق والغرب اهتمام المستشرقين بالحديث عن الشرق، وترجمة نصوصه، وشرح الحضارات والأديان والأسر الحاكمة والثقافات والعقليات الشرقية، باعتبارها جميعاً موضوعات أكاديمية يحجبها عن أوروبا طابعها الأجنبي الذي لا مثيل له. كان المستشرق خبيراً، مثل «رينان» و«لين»، وظيفته في المجتمع أن يفسر الشرق ويوضحه لزملائه المواطنين. وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق علاقة استكشافية في جوهرها[١].

وكان عمل كبار خبراء الشرق في إنجلترا وفرنسا، في القرن العشرين، مُستقىً من هذا الإطار «القسري» الذي يقيد الإنسان «الملوَّن» الحديث بسلسلةٍ لا فكاك منها من الحقائق العامة التي صاغها باحث أوروبي «أبيض» عن الأسلاف الأولية اللغوية والأنثروبولوجية والمذهبية لذلك الإنسان[٢].

ويقارن سعيد بين الاستشراق في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، بأن الاستشراق في القرن التاسع عشر كان علماً مهنياً دقيقاً يقوم بوظيفة محددة، ألا وهي مساعدة أوروبا على استعادة الشطر الذي فقدته من البشرية، ثم أصبح في القرن العشرين أداة من الأدوات السياسية، بل وما هو الأهم؛ أي: أنه اكتسب وظيفة الشفرة التي تستطيع أوروبا بها أن تفهم ذاتها وأن تفهم الشرق معاً[٣].

وفي سياق نقاشه لأفكار «رينان» يتساءل سعيد: «ترى هل اختفى من استشراق القرن العشرين ما كان «رينان» يراه في نمط الوجود الذي لا يتغير قط للساميين؛ أي: نفس «الطفولة الكريمة» التي لا تبلغ أبداً مبلغ الكبر، والتي تتحالف بلا اكتراث حيناً مع البحث العلمي، وحيناً آخر مع الدولة وجميع مؤسساتها؟».

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٦٨.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٢.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٩٢.

ثم يجيب بشيء من حرقة الفلسطيني المظلوم: «ولكن ما أعظم الضرر الناجم عن الحفاظ على شكل من أشكال هذه الأسطورة في القرن العشرين! لقد أدى إلى ظهور صورة معينة للعرب في عيون مجتمع متقدم شبه غربي، فكان الفلسطيني يبدو في مقاومته للمستعمرين الأجانب، إما متوحشاً غبياً أو كماً مهملاً معنوياً بل وجودياً»[١].

يظهر من خلال العرض السابق فهم إدوارد لطبيعة كل قرن والخصائص التي يتميز بها عن القرن الآخر، وقد حاولت أن أرتب أفكاراً مبعثرة في كتابه حتى تتضح رؤيته لكل قرن من هذه القرون الثلاثة.

سادساً: الدول الراعية للاستشراق:

تركَّزت دراسة إدوارد سعيد في نشاط ثلاث دول كبرى، وكان لها وجودها الاستعماري في الشرق، ففي القرنين الثامن عشر والتاسع عشر سلط نقده وتحليله على النتاج العلمي والأدبي والسياسي المتعلق بالشرق في فرنسا وبريطانيا، وأما في القرن العشرين فقد انصبَّ اهتمامه حول الاستشراق الأمريكي لأن راية القيادة الدولية انتقلت إليها في هذا القرن، وتواجهنا ذات المشكلة في معرفة رأي سعيد في استشراق هذه الدول بسبب تفرق الحديث عنها في كتابه، وسأسلك ذات المنهج الذي سلكته مع قرون الاستشراق حتى نعرف موقفه ورأيه من هذه الدول ونظرتها للشرق. مع التأكيد على أهمية استحضار المبحث السابق عند قراءة رأي سعيد في هذه الدول؛ لأن تلك القرون عبارة عن أزمنة سيطرتها على الشرق.

إن «القيمة الكبرى للاستشراق تكمن في كونه دليلاً على السيطرة الأوروبية الأمريكية على الشرق أكثر من كونه «خطاباً» صادقاً حول الشرق (وهو ما يزعمه الاستشراق في صورته الأكاديمية أو البحثية) ومع ذلك فعلينا أن نحترم ونحاول أن ندرك ما يتسم به «خطاب الاستشراق» من قوة متماسكة متلاحمة الوشائج، والروابط الوثيقة إلى أبعد حدٍّ بينه وبين المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تمنحه القوة، وقدرته الفائقة على الاستمرار»[٢].

---

(١) المرجع السابق، ص٤٦٦، ٤٦٧.

(٢) المرجع السابق، ص٥٠.

ويرى سعيد «أنه من المحال إنكار تأثر الدارس الأوروبي أو الأمريكي للشرق بالظروف الرئيسة لواقعه الراهن؛ أي: إنه يتصدى للشرق باعتباره أوروبياً أمريكياً أولاً، وباعتباره فرداً ثانياً. وكونه أوروبياً أو أمريكياً في مثل هذا الموقف لا يمكن أن يكون حقيقة خامدة؛ إذ كانت هذه الحقيقة تعني ـ ولا تزال ـ أنه على وعي ما، مهما يكن هذا الوعي غائماً بأنه ينتمي إلى دولة ذات مصالح محددة في الشرق، والأهم من ذلك أن ينتمي إلى بقعة من بقاع الأرض ذات تاريخ محدد في العلاقة بالشرق يكاد يرجع إلى زمن الشاعر «هوميروس» نفسه قبل الميلاد»[1].

والفكرة التي يطرحها سعيد «أن الاهتمام الأوروبي، ثم الاهتمام الأمريكي بالشرق كان اهتماماً سياسياً.. ولكن الثقافة هي التي أوجدت ذلك الاهتمام، وجعلت تمارس تأثيرها جنباً إلى جنب مع الدوافع العقلانية الأخرى، سياسية واقتصادية، وعسكرية، حتى جعلت الشرق يتخذ صورة المكان المتنوع السمات والمعقد»[2].

ويوضح سبب اقتصاره على الخبرة الأنجلوفرنسية والأمريكية بالعرب والإسلام في كتابه «الاستشراق»؛ وذلك رغبة منه في تخفيض حجم المادة المتاحة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، ولأن العرب والإسلام هما الموضوعان اللذان ظلا يمثلان الشرق معاً على مدى ما يقرب من ألف عام، ولإمكان مناقشة خبرة أوروبا بالشرق الأدنى، أو بالإسلام، بمعزل عن خبرتها بالشرق الأقصى[3]. وفي كتابه «الثقافة والإمبريالية» استكمل ما أغفله في «الاستشراق» وناقش الكتابات الأوروبية عن أفريقيا، والهند، وبعض مناطق الشرق الأقصى، وأستراليا، وجزر الكاريبي[4].

أغفل سعيد المساهمات ـ التي وصفها بالمهمة ـ في الاستشراق التي قدمتها ألمانيا وإيطاليا وروسيا وإسبانيا والبرتغال، ويبين حصر تركيزه في المادة

---

(١) المرجع السابق، ص٥٧.
(٢) المرجع السابق، ص٥٧، ٥٨.
(٣) المرجع السابق، ص٦٤.
(٤) انظر: الثقافة والإمبريالية، ص٥٧.

البريطانية ـ الفرنسية والأمريكية لعدة أسباب أولها: أن بريطانيا وفرنسا كانتا الدولتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية، وإلى جانب ذلك نجد أن هذه المواقع الرائدة قد تحققت لهما بفضل أعظم شبكتين استعماريتين في تاريخ ما قبل القرن العشرين، وأما الموقع الأمريكي في الشرق منذ الحرب العالمية الثانية فقد نشأ في المناطق التي اكتشفتها الدولتان الأوروبيتان اللتان سبقتا إليها. إضافة إلى ذلك أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها تتفوق على العمل الذي أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها[١].

الاستشراق الفرنسي والبريطاني:

تختلف علاقة الفرنسيين والبريطانيين بالشرق «اختلافاً كمياً وكيفياً ـ من الناحيتين التاريخية والثقافية ـ عن ارتباط أي دولة أوروبية أو أمريكية، وذلك حتى بزغ نجم الولايات المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية. والحديث عن الاستشراق إذن يعني الحديث أساساً عن المشروع الثقافي البريطاني والفرنسي، وإن لم يكن ذلك مقصوراً عليه، وهو مشروع ذو أبعاد متفاوتة تضم من الأصقاع ما يتفاوت تفاوت الخيال نفسه، ويشمل الهند بأكملها وبلاد الشام، ونصوص الكتاب المقدس وما ورد ذكره فيها من أراض، وتجارة التوابل، والجيوش الاستعمارية والتقاليد المديدة التي أرساها المديرون الاستعماريون، والمناهج والمواد الدراسية، وأعداد لا تحصى من خبراء الشرق والعاملين به، وكراسي أساتذة الشرق، والمجموعة المنوعة والمُرَكَّبة من الأفكار الخاصة بالشرق (الاستبداد الشرقي، بهاء الشرق وروعته، ونزعه للقسوة واللذة الحسية) والكثير من الطوائف الشرقية، والفلسفات وألوان الحكمة الشرقية التي طوَّعها الناس لتلائم الحياة الأوروبية.. وما أقوله هو أن الاستشراق قد نشأ نتيجة علاقة التقارب الخاص بين فرنسا وبريطانيا من ناحية، وبين الشرق من ناحية أخرى.. ومنذ بداية القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية كانت لفرنسا وبريطانيا السيطرة على الشرق والاستشراق»[٢].

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص٤٦، ٤٧.

وناقش سعيد شيئاً من أقوال «بلفور» حول الشرق، وتبريره ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر، بمعرفتهم «هم» لمصر[١]. وفصَّل في غزو «نابليون» لمصر، والذي كان يهدف إلى مضايقة بريطانيا التي سيطرت على شبه القارة الهندية في عام ١٧٦٩م، وقصد ـ أيضاً ـ الإغارة على بلاد الشام، كان هذان المشروعان الاستشراقيان الهدف من غزو مصر، ولكن عواقب حملة نابليون بالنسبة لتاريخ الاستشراق الحديث كانت أكبر كثيراً من عواقب هذين المشروعين[٢]. والتي كان من آثارها كتاب «وصف مصر» الذي اشترك في تأليفه عدد كبير من العلماء وفي تخصصات مختلفة[٣]. وأنجبت حملة نابليون سلسلة من الأعمال الفنية مثل: كتاب «الرحلة» لـ«شاتوبريان»، و«رحلة في الشرق» لـ«لامارتين» (١٧٩٠ ـ ١٨٦٩م) و«أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم» لـ«إدوارد لين» (١٨٠١ ـ ١٨٧٦م). ولكن ثمار الحملة لم تقتصر على الأعمال الفنية أو النَّصِّيَّة، بل تجاوزتها إلى المشروع العلمي الذي كان أشد تأثيراً ونفوذاً، وكان المثال الرئيس له كتاب «منهج مقارن وتاريخ عام للُغات السامية» لـ«إرنست رينان»، والمشروع الجغرافي السياسي، الذي كان مثالاه الساطعان هما قناة السويس.. واحتلال إنجلترا لمصر عام ١٨٨٢م[٤].

وأفرد سعيد عنواناً مستقلاً لشخصيتين هامتين في الاستشراق الفرنسي هما[٥]: «سلفستر دي ساسي» (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨م) والذي كان أول معلم لغة في مدرسة اللغات الشرقية الحديثة والتي عُيِّن فيها عام ١٧٦٩م، ثم شغل منصب المستشرق المقيم بوزارة الخارجية الفرنسية، وقد كان أول رئيس للجمعية الآسيوية التي أُنشئت عام ١٨٨٢م، وألَّف كتاب «المنتخبات العربية» الذي يقع في ثلاثة مجلدات وغيرها من الكتب، وكان «ساسي» علامة فارقة في تاريخ الاستشراق الفرنسي والأوروبي.

وأما الشخصة الثانية فهو «إرنست رينان» الذي دخل الاستشراق من باب

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٨٠.
(٢) المرجع السابق، ص١٤٦، ١٤٧.
(٣) المرجع السابق، ص١٥٧.
(٤) المرجع السابق، ص١٦٢، ١٦٣.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص٢١٢ ـ ٢٤٦.

فقه اللغة وقد ألّف كتاب «منهج مقارن وتاريخ عام للُّغات السامية»، وناقش إدوارد رأي «رينان» في السامية وانحطاطها الأخلاقي والبيولوجي.

وكانت بريطانيا وفرنسا قد سيرتا رحلات الحج أو الزيارة إلى الشرق على امتداد القرن التاسع عشر كله، وكان الشرق هو الهند لمن يتكلم الإنجليزية، فهي مكان تمتلكه بريطانيا فعلاً، ومن ثمَّ كان المرور من الشرق الأدنى يمثل سبيل الوصول إلى مستعمرة كبرى[١]. وعلى العكس من ذلك كان الحاج الفرنسي يخامره إحساس بالفقدان العميق في الشرق، إذ كان يأتي إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه وجود سيادي. وكان حوض البحر المتوسط يرجع أصداء هزائم الفرنسيين، من الحملات الصليبية إلى نابليون. ومن ثمَّ فإن الحجاج الفرنسيين، من «فولني» فصاعداً، كانوا يرسمون ويقصدون ويتخيلون ويتأملون الأماكن الموجودة في أذهانهم في المقام الأول، كان الشرق عندهم شرق الذكريات، والأطلال الموحية، والأسرار المنسية[٢]. وأشار إلى «لامارتين[٣]» ورحلته إلى الشرق في عام ١٨٣٣م الذي كتب يقول: إنه قام بها باعتبارها شيئاً طالما يحلم به: «فالرحلة إلى الشرق كانت تشبه عملاً كبيراً تقوم به حياتي الباطنة». وهو يرحل محمَّلاً بالميول المسبقة، وضروب من التعاطف والانحياز[٤]. وعندما زاره اختزل الشرق في صورة أمم بلا أراضٍ، ولا أوطان، ولا حقوق، ولا قوانين، ولا أمن.. تنتظر في قلق حماية الاحتلال الأوروبي لها[٥].

فلم يكن لفرنسا دوراً إمبرياليٌّ في الشرق بخلاف بريطانيا التي حالت بينها وبين اتخاذ دور إمبريالي في الشرق، فقد كان المفكرون الفرنسيون والشعراء والروائيون يمنون أنفسهم بقدر كبير من الأماني السياسية الخاصة بالشرق، يقول

---

(١) المرجع السابق، ص٢٧٤.

(٢) المرجع السابق، ص٢٧٥، ٢٧٦.

(٣) ألفونس دو لامارتين (Alphonse de Lamartine) (١٧٩٠ ـ ١٨٦٩م): شاعر وسياسي فرنسي. يُعتبر أحد أكبر شعراء المدرسة الرومانتيكية الفرنسية. خاض غمار السياسة، فتولّى رئاسة الحكومة المؤقتة بعد ثورة عام ١٨٤٨م، من أشهر أعماله: «تأملات شعرية»، و«رحلة إلى الشرق»، و«جوسلين» وغيرها. معجم أعلام المورد، ص٣٨٥.

(٤) الاستشراق، ص٢٨٦، ٢٨٧.

(٥) المرجع السابق، ص٢٨٨.

«سان مارك جيراردان»: «على فرنسا أن تعمل الكثير في الشرق، فالشرق ينتظر منها الكثير...»[١].

وكان من أهم عواقب الحرب بين فرنسا وبروسيا عام ١٨٧٠م أن ازدهرت الجمعيات الجغرافية في فرنسا ازدهاراً عظيماً، وتجددت المطالبة القوية بحيازة المزيد من الأراضي. وكانت فرنسا راغبة في تعويض نفسها عن انتصار بروسيا عليها، ومجاراة الإنجازات الإمبريالية البريطانية لذلك قررت أن تتجه إلى الشرق[٢].

وقد كان الكتَّاب الإنجليز بصفة عامة يتفوقون على الكتَّاب الفرنسيين في وضوح إدراكهم لما قد يترتب على رحلات الحج إلى الشرق وصلابة هذا الإدراك. وكانت الهند من الثوابت الحقيقية القيِّمة في هذا الإدراك، ومن ثمَّ اكتسبت جميع المناطق الواقعة بين البحر المتوسط والهند أهمية كبرى بسبب الهند. وهكذا تشكلت لدى الكُتَّاب الرومانسيين مثل «سكوط» (١٧٧١ ـ ١٨٣٢م) رؤية سياسية للشرق الأدنى، ووعي قتاليٌ إلى حد بعيد بالصورة التي يجب أن تتخذها العلاقات بين الشرق وبين أوروبا[٣].

ويذكر سعيد فرقاً دقيقاً بين الاستعمار البريطاني والفرنسي، وهو أن البريطانيين لا يفرقون بين الصفوة أو النخبة وبين الجماهير، بعكس الفرنسيين الذين تستند آراؤهم وسياساتهم دائماً على الأقليات، فلقد كان المستشرق البريطاني يرتدي ثوب العميل ـ مثل «لورنس[٤]» أو «فيلبي[٥]» ـ وكذلك دور

(١) المرجع السابق، ص٣٣٩.

(٢) المرجع السابق، ص٣٤٠، ٣٤١.

(٣) المرجع السابق، ص٣٠٧.

(٤) توماس إدوارد لورنس (Thomas Edward Lawrence) (١٨٨٨ ـ ١٩٣٥م): ضابط وكاتب بريطاني. قاتل في صفوف العرب ضد الأتراك في الحرب العالمية الأولى فاكتسب لقب «لورنس بلاد العرب». دوَّن ذكرياته عن الثورة العربية في كتاب دعاه «أعمدة الحكمة السبعة» عام ١٩٢٦م. صُرع في حادث دراجة بخارية.
انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٩٠، وانظر: المستشرقون، ص١١٦، ١١٧.

(٥) هاري سانت جون بريدجر فيلبي (Harry St. John Bridger Phillby) (١٨٨٥ ـ ١٩٦٠م) ولد في جزيرة سيلان، وتخرج باللغات الشرقية من جامعة أكسفورد عام ١٩٠٧م، ووُظف في الهند (١٩٠٨ ـ ١٩١٥م) وفي العراق (١٩١٦م) ورأس البعثة البريطانية إلى الجزيرة العربية =

السلطة الاستعمارية، فكان يتخذ موقعه بجوار الحاكم من أبناء البلد[١].

إن التنافس المستعر بين بريطانيا وفرنسا على الشرق جعل العلاقة بينهما متوترة، واستطاع الخصمان تسوية النزاع بينهما عندما اتفقا على تقسيم الدولة العثمانية عندما يحين الوقت المناسب. فقد كانت بريطانيا متواجدة في مصر والعراق وتسيطر على البحر الأحمر، والخليج العربي، وقناة السويس، إلى جانب معظم الأراضي الواقعة ما بين البحر المتوسط والهند. وأما فرنسا فقد بدا أنها كُتب عليها أن تحوم حول الشرق، وأن تهبط فيه على فترات متباعدة لتنفيذ مشروعات تُكرر فيها نجاح «دي ليسبس[٢]» في قناة السويس، وكانت فرنسا ترى أنها مسؤولة عن حماية الأقليات النصرانية. وعندما حان وقت تقسيم تركيا في آسيا تشكلت فرق إنجليزية فرنسية مشتركة، كان أشهرها الفريق الذي قام باتفاقية «سايكس ـ بيكو» (١٩١٦م) لتقسيم الدولة العثمانية إلى دويلات[٣].

من خلال العرض السابق يُلحظ على إدوارد تحوله من نقاش الباحثين الأكاديميين إلى العملاء الإمبرياليين رغبة منه في تأكيد التحوُّل الكبير في مسار الاستشراق، ومسار المعرفة بالشرق والتعامل معه، من مرحلة الدراسة الأكاديمية

= (١٩١٧ ـ ١٩١٨م) وبعثه المركز العربي السياسي إلى بريطانيا عام ١٩١٩م، وعُيِّن مستشاراً لوزارة الداخلية العراقية، ورئيساً للبعثة البريطانية في الأردن (١٩٢١ ـ ١٩٢٤م) ثم تقلّب في وظائف عديدة فعين مستشاراً للملكة العربية السعودية، وأشهر إسلامه ولُقب بعد إسلامه بالشيخ أو الحاج عبد الله. وانتدب في الجامعة الأمريكية ببيروت عام ١٩٥٧م وتوفي فيها. من آثاره: قلب الجزيرة العربية، وجزيرة العرب في عهد الوهابيين، وأيام في الجزيرة وغيرها.

انظر: المستشرقون، ص١١٦.

(١) انظر: الاستشراق، ص٣٨٠، ٣٨١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٤٣ ـ ٣٤٥.

(٣) الفيكونت فردينان ماري ليسبس (Vicomte Marie De Lesseps) (١٨٠٥ ـ ١٨٩٤م): مهندس ودبلوماسي فرنسي، قنصل فرنسا في القاهرة (١٨٣٣ ـ ١٨٣٧م). وضع مشروع قناة السويس وبدأ في تنفيذه عام ١٨٥٩. وفي العام ١٨٦٩م احتفل الخديوي إسماعيل بافتتاح القناة في مهرجان باذخ. عُهد إليه عام ١٨٧٩م في حفر قناة باناما ولكنه أخفق في ذلك فصُفِّيت الشركة المنشأة لهذا الغرض عام ١٨٨٩م.

انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٩٨.

إلى مرحلة الاستعانة به كأداة في الواقع العملي[١].

الاستشراق الأمريكي:

انتقلت السيطرة على الشرق والاستشراق من فرنسا وبريطانيا إلى أمريكا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية[٢]. وبدأ ظهور شخصية العربي المسلم في الثقافة الشعبية الأمريكية منذ هذه الفترة، وبصورة أوضح بعد كل حرب بين العرب وإسرائيل[٣]، وظهرت شبكة شاسعة الأطراف من المصالح التي تربط ما بين جميع مناطق العالم التي كانت مستعمرة وبين الولايات المتحدة، كما أن فروع التخصص الأكاديمي التي انتشرت أصبحت تقوم على تقسيم جميع المباحث اللغوية السابقة التي كانت أوروبا مقراً لها، مثل الاستشراق، فلدينا الآن ما يسمى «المتخصص في منطقة ما» وهو الذي يزعم الخبرة بذلك الإقليم، ويضع تلك الخبرة في خدمة الحكومة أو رجال الأعمال أو كليهما، وأصبحنا نشاهد الآن ضروباً منوعة من الصور المهجنة التي تمثل الشرق وهي تنتقل في الثقافة من مكان لمكان. وقد كانت للصور التي تمثل اليابان، والهند، والصين، وباكستان أصداءها الشاسعة. كما كان للعرب وللإسلام صور تمثلهما ـ أيضاً ـ ناقشها سعيد من جوانب عدة منها:

الصور الشعبية والصور التمثيلية في العلوم الاجتماعية: ففي عام ١٩٧٣م ظهرت في أمريكا رسومٌ كاريكاتورية تصور شيخاً عربياً يقف خلف مضخة بنزين، ولكن هؤلاء العرب كانوا بوضوح «ساميين»، وكانت أنوفهم المعقوفة بوضوح، والنظرة الشبقة الخبيثة في وجوههم ذات الشوارب، مظاهر بارزة (تُذكِّر السكان الذين لا ينتمي معظمهم إلى الجنس السامي) بأن الساميين من وراء جميع متاعبنا «نحن»، وكانت أهم المتاعب في هذه الحالة نقص البنزين، وكان نقل العداء الشعبي للسامية من هدف يهودي إلى هدف عربي يجري بسلاسة ويُسرٍ. وهكذا فإذا شغل العربي موقعاً يستلزم الانتباه له، فإنه يمثل فيه قيمة سلبية، إذ يراه الناس في صورة من يتهدد وجود إسرائيل ووجود الغرب[٤].

(١) انظر: الاستشراق، ص٣٨١.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٧.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٤٣٥.
(٤) المرجع السابق، ص٤٣٧.

واختصر سعيد صورة العربي في السينما والتلفزيون الأمريكي، ففيهما «ترتبط صورة العربي إما بالفسوق أو الخيانة وسفك الدماء، فهو يظهر في صورة صاحب الشهوة الجنسية الطاغية، المنحل المنحط، القادر ولا شك على أن يحيك مؤامرات خبيثة بارعة، لكنه في جوهره يتلذذ بتعذيب غيره، خؤون، وضيع. ومن الأدوار التقليدية للعربي في السينما دور تاجر الرقيق، وسائق الجمال، والصراف، والوغد الجذاب»[1].

ويستمر تشويه صورة العربي ـ أيضاً ـ في الكتب والمقالات التي تنشر بانتظام، ويستشهد ببعض الكتابات والمقالات، فنرى في مقال بقلم «إميت تيريل»، نشرته مجلة «هاربر»، قدراً أكبر من العنصرية والقذف بالباطل؛ إذ يزعم المقال أن العرب سفاكون للدماء بصفة أساسية، وأن العنف والخداع كامنان في الجينات الوراثية العربية. وقد صدر مسح بعنوان: «العرب في الكتب الدراسية الأمريكية» يكشف عن أغرب المعلومات الخاطئة وأكثرها إثارة للدهشة، ويزعم أحد الكتاب أن «أبناء هذه المنطقة ـ العربية ـ يندر أن يعرف أحد منهم وجود أسلوب أفضل للعيش» ثم يقول بنبرة آسرة: «ترى ما الذي يربط بين أهل الشرق الأوسط جميعاً؟» ويجيب دون تردد قائلاً: «إن تلك الرابطة هي العداء العربي ـ والكراهية العربية ـ لليهود ولأمة إسرائيل»، وفي كتاب آخر يرى كاتبه أن الإسلام بدأ في القرن السابع، والذي بدأه تاجر غني من الجزيرة العربية يدعى محمداً ﷺ وقد زعم أنه نبي، ووجد أتباعاً له بين سائر العرب، وقال لهم: إن الله قد اصطفاهم لحكم العالم.

إن هذه الأفكار الفظة لم تكن مقولات عابرة لا أحد يؤيدها ـ كما يقول سعيد ـ بل قام بتأييدها أستاذ علم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى بجامعة «برنستون» «مورو بيرجر» في تقرير أعدَّه بناءً على طلب وزارة الصحة والتربية والرعاية الاجتماعية، ومن النتائج التي انتهى إليها «بيرجر»: «لا يعتبر إقليم «الشرق الأوسط وشمال أفريقيا» الحديث مركزاً للإنجاز الثقافي العظيم، وليس من المحتمل أن يصبح كذلك في المستقبل القريب». وهذا الخطأ في تصوير

---

(١) المرجع السابق، ص٤٣٨.

العرب ينحدر تاريخياً من سلالة الاستشراق ـ كما يراه سعيد ـ[(١)].

وناقش ـ أيضاً ـ **سياسة العلاقات الثقافية التي انتهجتها أمريكا تجاه الشرق الأوسط**: فبعد الحرب العالمية الثانية حرصت أمريكا على جمع كل المطبوعات ذات الشأن بجميع اللغات المهمة في الشرق الأدنى والمنشورة منذ عام ١٩٠٠م، وأخذ الكونجرس هذه الخطوة باعتبارها من تدابير الأمن القومي، ثم نشأ الجهاز الهائل للبحث العلمي في الشرق الأوسط، على إثر هذا القلق الدائم توالت المعاهد والجمعيات المهتمة بالشرق الأوسط مثل: معهد الشرق الأوسط (١٩٤٦م) في واشنطن، وجمعية دراسات الشرق الأوسط، والمشروعات البحثية التي قامت بها عدد من الجهات مثل: وزارة الدفاع، وشركة «راند»، ومعهد «هدسون»، والجهود الاستشارية، وشركات النفط، وغيرها[(٢)].

ويلاحظ ـ سعيد ـ أن «التعميمات الاستشراقية الخاصة بالعرب تتسم بالتفصيل الشديد فيما يتعلق بتحديد الخصائص العربية بعين الناقد، ولكنها أقل تفصيلاً عندما تتناول مناحي القوة عند العرب، فعلى الرغم من ثراء الوصف المخصص للأسرة العربية، والبلاغة العربية، والشخصية العربية، فإن هذه جميعاً تبدو وقد فقدت طبيعتها. . .»[(٣)].

وتوقَّفَ عند عنصرية المستشرق «برنارد لويس»، الذي يراه من الحالات الجديرة بزيادة الفحص؛ لأنه يتمتع بمكانة بارزة في المجال السياسي للمؤسسة الإنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط، وهو مستشرق علّامة ـ كما يقول سعيد ـ، وكل ما يكتب ينضح بالسلطة التي يتمتع بها في ذلك المجال. ولكن عمله على امتداد عقد ونصف على الأقل كان يتميز أساساً بنزعة أيديولوجية عدوانية، وكتاباته تمثل موقف الأكاديمي ـ الذي يزعم عمله أنه بحث علمي موضوعي ليبرالي ـ خير تمثيل[(٤)]. وسنرى في جانب النقد الجدال الكبير بين إدوارد سعيد و«برنارد لويس» بعد صدور كتاب «الاستشراق».

---

(١) المرجع السابق، ص٤٤٠، ٤٤١.

(٢) المرجع السابق، ص٤٥٠.

(٣) المرجع السابق، ٤٧٢.

(٤) المرجع السابق، ٤٨٠ ـ ٤٨٦.

ويذكر سعيد عاملين ساهما في انتصار الاستشراق الأمريكي ـ الذي يطمع في خيرات العرب والمسلمين ـ:

العامل الأول: قدرتهم على إيجاد التكيف بين الطبقة المثقفة وبين الإمبريالية الجديدة، فالتيارات البارزة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسترشد بالنماذج الأوروبية والأمريكية. ويشير إلى كثرة الدارسين من العرب في أمريكا وأوروبا وتأثير ذلك عليها.

العامل الثاني: النزعة الاستهلاكية في الشرق، وارتباط العالم العربي والإسلامي بصفة عامة بنظام السوق الغربي، وأن أعظم موارد المنطقة ـ النفط ـ يستوعبه الاقتصاد الأمريكي استيعاباً تاماً[١].

اتضح لنا في هذا المبحث خصائص كل دولة من الدول الكبرى الثلاث التي اعتمدت على الاستشراق للسيطرة على الشرق، ابتداء بالاستشراق الفرنسي والبريطاني في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وانتهاءً بالاستشراق الأمريكي في القرن العشرين وإلى وقتنا الحاضر.

---

(١) المرجع السابق، ٤٨٩ ـ ٤٩٣.

منهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق

سأتطرق لمنهج إدوارد سعيد في نقد الاستشراق من خلال الآتي:

أولاً: مناهج البحث العلمي التي اتبعها.

ثانياً: المنهج الدنيوي (Worldliness).

ثالثاً: النزعة الإنسانية «الأنسنية» (Humanism).

رابعاً: القراءة الطباقية (Contrapuntal Reading).

خامساً: النهج المقاوِم.

أولاً: مناهج البحث العلمي التي اتبعها:

اتبع إدوارد سعيد عدداً من مناهج البحث العلمي في كتبه المتعلقة بالغرب والشرق، ونقصد بمنهج البحث العلمي: «الطريق المتبع لدراسة موضوع معين لتحقيق هدف معين»[١]. ويختلف المتخصصون في أنواع البحث العلمي، وهذا الاختلاف لا يؤثر كثيراً في طبيعة الأبحاث العلمية؛ لأن بعض المؤلفين يجملها في ثلاثة أنواع، وبعضهم يفصِّلها إلى أكثر من ذلك. ومع هذا التنوع في المناهج البحثية نجد أن كثيراً من الباحثين قد يتبع أكثر من منهج في بحث واحد، وهذا راجع إلى طبيعة المسألة المبحوثة.

وإذا تأملنا في كتابة إدوارد سعيد نجده استخدم المنهج الاستقرائي، ومنهج الاسترداد التاريخي، والمنهج الوصفي. وسأوضح المراد بكل منهج من هذه

---

(١) البحث العلمي، د. عبد العزيز الربيعة، (الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ) ١/ ١٧٤.

المناهج، وكيف استخدمه سعيد في كتاباته حول الاستشراق:

المنهج الأول: المنهج الاستقرائي:

وهو ما يقوم على التتبع لأمور جزئية، مستعاناً على ذلك بالملاحظة والتجربة وافتراض الفروض؛ لاستنتاج أحكام عامة منها. وينقسم منهج الاستقراء إلى نوعين:

الأول: منهج الاستقراء التام: وهو ما يقوم على حصر جميع الجزئيات للمسألة التي هي موضوع البحث، والتَّتَبُّع لما يعرض لها، مع الاستعانة بالملاحظة في جميع جزئيات المسألة.

الثاني: منهج الاستقراء الناقص: وهو يقوم على الاكتفاء ببعض جزئيات المسألة، وإجراء الدراسة عليها، بالتتبع لما يعرض لها، والاستعانة بالملاحظة في هذه الجزئية المختارة، وذلك لإصدار أحكام عامة تشمل جميع جزئيات المسألة التي لم تدخل تحت الدراسة. ونتائج الاستقراء الناقص إنما تكون صحيحة إذا كانت الجزئيات المختارة للدراسة من القوة بحيث تمثّل المسألة المبحوثة[١].

وقد سلك سعيد منهج الاستقراء الناقص من خلال افتراض أن الغرب ينظر للشرق نظرة دونية، حتى تشكلت صورة خاطئة في أذهان الغربيين عن الشرق والشخص الشرقي وهو ما يسميه بـ«تمثيل الشرق»، ثم قام بانتقاءِ عددٍ من النصوص الأدبية والسياسية ومقولات المفكرين والإعلاميين الغربيين ليقوم بإخضاعها لمختبر النقد الأدبي، وهو من كبار المتخصصين فيه.

يقول إدوارد حول افتراضه لتمثيل الغرب للشرق: «رأيت أن ما يجري على الأرض في الشرق الأوسط، بالإضافة إلى ما اكتسبتُه عبر تجربتي الشخصية، لم يكن يتوافق أبداً مع ما يُكتَب في وسائل الإعلام الأمريكية ـ على سبيل المثال ـ. ثمّ أخذت أتصوَّر الفكرة القائلة بأن ما يراه المرء ويقرؤُه في الغرب كان جزءاً من نظام تمثيل لم تتمّ بعد دراسة تاريخه ونطاقه على نحو منهجيّ ومعمّق. وهكذا

---

(١) انظر: المرجع السابق، ١/١٧٨، ١٧٩. وانظر: مناهج البحث، غازي عناية (الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٤٠٤هـ)، ص٨٠، ٨١.

شرعتُ في القيام بذلك، وبدأت العمل في شتاء ١٩٧٤م»[١].

وقام سعيد بدراسة ونقد بعضٍ من الإنتاج الأدبي والروائي، ويتجلى ذلك في تحليله لعدد من مقولات كبار السياسيين والمفكرين الغربيين، على سبيل المثال فقد تحدث عن «نابليون»[٢]، و«بلفور»[٣]، و«كرومر»[٤]، ورواية «قلب الظلام» لـ«كونراد»[٥]، و«رينان» (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م)[٦]، و«دانتي» (١٢٦٥ ـ ١٣٢١م)[٧]، و«فولني» (١٧٥٧ ـ ١٨٢٠م)[٨]، و«جيب» (١٨٩٥ ـ ١٩٧١)[٩]، و«وليم موير» (١٨١٩ ـ ١٩٠٥م)[١٠]، و«دنكان ماكدونالد» (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣م)[١١]، «وولتر سكوط» (١٧٧١ ـ ١٨٣٢م)[١٢]، و«سلفستر دي ساسي» (١٧٥٨ ـ ١٨٣٨م)[١٣]، و«جين أوستن»[١٤] وغيرهم كثير.

إن المهارة النقدية للأدب التي يمتلكها سعيد بحكم تخصصه الأكاديمي استطاع أن يوظفها باقتدار في تحليله للنصوص الأدبية التي تناولت الشرق، فقد أطال الحديث في رواية «قلب الظلام»[١٥]، ورواية «روضة مانسفيلد»[١٦]، وبيَّن

---

(١) تعقيبات على الاستشراق، ص١٤١.
(٢) انظر: الاستشراق، ص١٥٢، ١٥٣.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٨٣.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص٩١.
(٥) انظر: الثقافة والإمبريالية، ص٩٣ ـ ١٠٠.
(٦) انظر: الاستشراق، ص١٨٧.
(٧) انظر: المرجع السابق، ص١٣٥، ١٣٦.
(٨) انظر: المرجع السابق، ص١٥٣.
(٩) انظر: المرجع السابق، ص١٨٨ ـ ١٩١.
(١٠) انظر: المرجع السابق، ص٢٤٩.
(١١) انظر: المرجع السابق، ص٣٨٢.
(١٢) انظر: المرجع السابق، ص١٨١.
(١٣) انظر: المرجع السابق، ص٢١٢.
(١٤) جين أوستن (Jane Austen) (١٧٧٥ ـ ١٨١٧م): روائية إنجليزية. عُنيت بتصوير حياة الناس العاديين اليومية وبذلك كانت أول من خلع على الرواية الإنجليزية صفتها العصرية المميزة، أشهر أعمالها «العقل والعاطفة» و«الكبرياء والتحامل» و«روضة مانسفيلد»، و«كيلينغ كيم». معجم أعلام المورد، ص٧٥. وانظر: الثقافة والإمبريالية، ص١٤٨.
(١٥) المرجع السابق، ص٨٩ ـ ١٠٠.
(١٦) المرجع السابق، ص١٤٨ ـ ١٦٣.

النَّفَس الاستعماري في كليهما. ومن خلال تحليله لهذه الروايات وغيرها، يبين سعيد أن الروائيين الغربيين اشتركوا في موقف موحد، كان من شأنه أن يعزز واقع الإمبراطورية التي ساندت هذا الموقف بدورها.

ويفحص سعيد جانباً مهماً من تصوير المواطن الأصلي الواقع تحت سيطرة الغرب، في دولة «إنتيجوا» بالكاريبي في رواية «جين أوستن» (١٧٧٥ ـ ١٨١٧م) «روضة مانسفيلد» والهند في رواية «كيبلينغ كيم»، وفي أفريقيا بتحليل رواية «جوزيف كونراد» «قلب الظلام» هذا الجانب هو الوجود المشوب بغياب أي دليل في هذه الروايات عن الصراع الذي يعاني منه المؤلف حول قضية الحكم الإمبريالي في أي من الأراضي المستعمرة، وهو الدليل الذي كان يجب أن نراه في أي من تلك الأعمال يكشف سعيد غياب أي صراع في تلك الروايات الثلاث، فـ«كونراد» (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م) ـ مثلاً ـ ربما كان يشعر بشيء من الإحباط نتيجة للشرور التي تسببت فيها الإمبراطورية، غير أنه توصل «للخلاص» من خلال ممارسات تبرر ذاتها على مر الزمن لفكرة أو رسالة ما، ومن خلال بنية تحيط بإحكام (بموظفي الإمبراطورية) وهي بنية يبجلونها ـ أيضاً ـ، وعلى الرغم من أنهم هم من أقاموا تلك البنية في المقام الأول.. فإنهم يتعاملون معها على أنها من المسلمات؛ أما «كيبلينغ» فهو لا يعبر عن أي صراع داخلي فيما يتعلق بوجود بريطانيا في الهند؛ لأن الأمر بالنسبة له يتلخص في قوله: «لقد كان أفضل قَدَرٍ للهند أن حكمتها إنجلترا، وهكذا نجد القضية محسومة على الصعيد الأخلاقي. وبالنسبة لـ«جين أوستن» فإن تصويرها للسيد «برترام» على أنه شخصية مالك للأرض جدير بالاحترام، بالإضافة إلى الجدية التي يُدَبِّر بها مشاريعه وأملاكه، يعد قبولاً ضمنياً بوجوده من خلال المزرعة التي يملكها في «إنتيجوا».
ومن بين النقاط الأخرى التي أثارها سعيد أن في أي من الروايات الثلاث عندما يظهر المواطن، أو تصور المستعمرات بشكل مفصل أو مقتضب، نجد الكتاب يتعامل مع هذا الظهور من الناحية الأخلاقية، فالكاتب يصور مكاناً متعلقاً بالسياسة، وله أبعاد أيديولوجية وهو مكان تتصارع فيه العديد من المصالح والأفكار، بحيث يخرج هذا التصوير من حيز النقل الفوتوغرافي للتمثيل في رواية أدبية. أضف إلى ذلك خلو الواقع السياسي، أو الاجتماعي، أو الاقتصادي، من أي شكل من أشكال الرد ذات الثقل للنظرة الإمبريالية التي تَعَامَلَ أي منهم بها

مع العالم من حوله. الفنانون كانت رؤياهم معززة لا فاصم لها[١].

كما قام بتحليل مسرحية الفُرس للشاعر «أيسخولوس» الذي يصوِّر «إحساس الفرس بالكارثة حينما يعلمون أن جيوشهم التي يقودها الملك أرتخششا (كسرى) قد دمرها اليونانيون، وعندها تنشد الجوقة (الكورس) الأنشودة التالية:

باتَتْ أراضي آسيا جمعاءْ
في نعيها تُحِسُّ بالخواءْ!
قاد الجيوش كسرى عندها.. آهاً وآه!
كسرى تحطَّم بعدها ويلاه يا ويلاه!
وكل ما دبَّر كسرى قد تحطَّمْ
في السفن بالبحر الخِضَمّ
إذن كيف استطاع الحربَ داريوسُ الأمينْ
وأن يعود بالرجال سالمين
إذ قادهم في حومة المعمةْ
القائدُ المحبوبُ من صُوصَةْ؟

والمهم هنا ـ والكلام لسعيد ـ أن آسيا تتكلم من خلال الخيال الأوروبي وبفضله، وتظهر أوروبا في صورة المنتصر على آسيا، ذلك «الآخر» ـ العالم المعادي ـ فيما وراء البحار، كما تُنسب إلى آسيا مشاعر «الخواء» والضياع والإحساس بالكارثة، وهي المشاعر التي تصبح من نصيب كل تحد من الشرق للغرب»[٢].

ومن أمثلة تحليله لأقوال السياسيين: توقفه عند قول «كرومر» في كتابه «مصر الحديثة»:

«قال لي «السير ألفريد لَيَالْ» ذات يوم: «الدقة يبغضها العقل الشرقي، وعلى كل إنجليزي يقيم في الهند أن يذكر ذلك دائماً». والافتقار إلى الدقة،

(١) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٦٥.

(٢) الاستشراق، ص١١٩.

وهي الصفة التي يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي.

فالأوروبي يُحكِم الاستدلال الدقيق، وذكره للحقائق لا يشوبه أي غموض، فهو منطقي بالفطرة، حتى ولو لم يكن درس المنطق، وهو بطبيعته شكَّاك، ويطلب البرهان قبل أن يقبل صدق أي قول، وذكاؤه المدرَّب يعمل عمل الآلة المنضبطة. أما عقل الشرقي فهو يشبه شوارعه الخلابة المظهر؛ أي: يفتقر إلى أي تناسق، والاستدلال لديه أبعد ما يكون عن الإتقان، وعلى الرغم من أن العرب القدماء ارتقوا درجات عالية من العلوم الجدلية، فإن أحفادهم يفتقرون إلى ملكة المنطق افتقاراً فريداً، وكثيراً ما يعجزون عن التوصل إلى أوضح النتائج من أية مقدمات بسيطة قد يعترفون بصدقها...»[١]. وبعد أن يسرد إدوارد أقوال كرومر حول الشرق يشير إلى أن «أوصاف كرومر تستند بطبيعة الحال إلى الملاحظة المباشرة إلى حد ما، ولكنه أحياناً ما يشير إلى الثقات من المستشرقين المعتمدين في تأييد آرائه (مثل: «إرنست رينان» و«فولني» بصفة خاصة). وهو يأخذ بآراء هؤلاء الثقات حين يعرض لأسباب اتصاف الشرقيين بهذه الصفات»[٢]، وفي هذا التحليل يربط سعيد بين المستعمرين والمستشرقين، ويوضح كيفية استفادة الاستعمار من معرفة المستشرقين، ثم يشير إلى نمو المعرفة المنهجية عن الشرق عند الأوروبيين في منتصف القرن الثامن عشر.

المنهج الثاني: منهج الاسترداد التاريخي:

هو ما يقوم على استرجاع الماضي، وما خلَّفه من آثار[٣]. والبحث التاريخي لا يتم إلا باستخدام الطريقة العلمية لوصف الأحداث، وتحليلها مع ما حولها، تأثراً وتأثيراً[٤].

إن كتابات إدوارد سعيد حول الاستشراق تتبع هذا المنهج بوضوح، فهو

(١) المرجع السابق، ص٩٤.
(٢) المرجع السابق، ص٩٤.
(٣) انظر: البحث العلمي ١/١٧٩.
(٤) انظر: كتابة البحث العلمي، د. عبد الوهاب أبو سليمان (جدة: دار الشروق، ط٢، ١٤١٨هـ) ص٣٥.

يرجع إلى ما قبل القرن الثامن عشر ومروراً به حتى يصل إلى العصر الحاضر؛ لأنه يناقش قضية معاصرة لها جذورها التاريخية المؤثرة، ولكنه لم ينتهج طريقة السرد التاريخي الموسوعي للاستشراق، ويقول عن أسباب ذلك:

«**أولاً**: لأنه لو كان المبدأ الذي أهتدي به هو الفكرة الأوروبية عن الشرق، فلن يكون للمادة التي ألتزم بتناولها حدود تقريباً.

وثانياً: لأن النموذج السردي نفسه لم يكن مناسباً لاهتماماتي الوصفية والسياسية.

وثالثاً: لأن لدينا بعض الكتب الكافية في هذا الباب»[1].

وعلى هذا اعتمد إدوارد على منهج الاسترداد التاريخي بطريقة انتقائية ودون ترتيب وحصر للأحداث، واكتفى بالإشارة إلى ما يخدم هدفه الذي كتب لأجله. وقد فصَّلتُ في رأيه للقرون التي ناقشها ـ ١٨ و١٩ و٢٠ للميلاد ـ وملاحظاته على كل قرن، وقد رسم صورة للاستشراق من خلال قراءة الأحداث التاريخية في كل قرن من القرون التي أشار لها.

المنهج الثالث: المنهج الوصفي:

وهو ما يقوم على الظواهر الطبيعية أو الاجتماعية وصفاً لها؛ للوصول بذلك إلى إثبات الحقائق العلمية. والمنهج الوصفي مكمِّل لمنهج الاسترداد التاريخي الذي يصف الظواهر في تطورها التاريخي، حتى يصل بها إلى الوقت الحاضر[2].

إن دراسة سعيد للاستشراق هو عبارة عن وصف لهذه الظاهرة ـ الاجتماعية والسياسية، والاقتصادية، والثقافية ـ من خلال الوقوف عليها زماناً ومكاناً، وإصدار الأحكام التي خلص إليها، والحقائق المعرفية التي وقف عليها.

ثانياً: المنهج الدنيوي (Worldliness):

يعد المنهج الدنيوي من أهم الجوانب التي ارتكز عليها إدوارد سعيد في نقده للاستشراق، وعندما كتب «بيل آشكروفت» و«بال أهلواليا» كتابهما «إدوارد

---

(١) الاستشراق، ص٦٣ ـ ٦٥

(٢) انظر: البحث العلمي ١/١٧٩. وانظر: مناهج البحث، ص٨٢.

سعيد ـ مفارقة الهوية» عدّا فكرتي «دنيوية النص» و«دنيوية الناقد» أهم الأفكار المفاتيح لإدوارد، وقد أوضحا خمس أفكار مفاتيح هي على التوالي:

«دنيوية النص»، «دنيوية الناقد»، «الاستشراق»، «الثقافة بوصفها إمبريالية»، «فلسطين». وكثير ممن تحدث عن منهج سعيد النقدي تطرق للدنيوية؛ باعتبارها من أهم الأفكار التي نادى بها، وألّف وفقاً لها[1]. بل إنه في أحد حواراته قال: «الدنيوية، العلمانية... إلخ، اصطلاحات مفتاحية بالنسبة إليّ، وهي جزء من نقدي للدين وشعوري بعدم الراحة معه»[2].

وقبل الشروع في توضيح معنى «الدنيوية» عند سعيد يحسن أن نذكر أشكال ممارسة النقد، فهو يرى أن ممارسة النقد تتخذ أربعة أشكال رئيسة:

«**فالأول**: هو النقد العملي الذي نجده في مراجعة الكتب، وفي الصحافة الأدبية.

والثاني: هو التاريخ الأدبي الأكاديمي الذي ينحدر إلينا من الاختصاصات التي كانت قائمة في القرن التاسع عشر كدراسة الأدب الكلاسيكي، والفيلولوجيا، وتاريخ الحضارة.

والثالث: هو التقويم والتأويل من زاوية أدبية، وعلى الرغم من أن هذا الشكل ـ بالأساس ـ عمل أكاديمي فإنه، على نقيض سلفيه، ليس مقصوراً على المحترفين وعلى أولئك الكُتّاب الذين يبرزون من حين إلى آخر. فالتقويم هو الشيء الذي يعلّمه ويمارسه أساتذة الأدب في الجامعة مع العلم أن المستفيدين منه بأبسط المعاني هم كل تلك الملايين من الناس ممن تعلموا في الصف كيفية قراءة قصيدة، وكيفية الاستمتاع بالتعقيد الذي تنطوي عليه فكرة ميتافيزيقية، وكيفية وجوب تصورهم أن للأدب واللغة الرمزية ثمة سمات فريدة يستحيل تقليصها إلى موعظة أخلاقية أو سياسية بسيطة.

وأما الشكل الرابع: فهو «النظرية الأدبية» التي هي بمثابة مضمار جديد

---

(١) إدوارد سعيد ـ مفارقة الهوية، ص١٦ ـ ٢٠.

ASHCROFT, B., AHLUWALIA, PAL, EDWARD SAID 2001. Routledge Critical Thinkers, London, Routledge. pp. 13-48.

(٢) إدوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة، ص٢٠٠.

نسبياً، فهذه النظرية برزت كميدان لافت للنظر بالنسبة للبحث الأكاديمي والشعبي في الولايات المتحدة في وقت لاحق لبروزها في أوروبا»[١].

ويشير إلى أن «النظرية الأدبية الأمريكية» انكفأت من حركة تدخلية جاسرة عبر تخوم التخصص في أواخر السبعينات ودخلت في تيه «النصيّة»، وهي تجر معها أحدث رواد النصية الثورية الأوروبية كـ«ديريدا[٢]»، و«فوكو» اللذين كانا يدأبان، هما أنفسهما ـ بمنتهى الأسف ـ على تشجيع تقديس تلك النظرية للأشياء وصقلها عبر الأطلسي. وهكذا فليس من المبالغة في شيء أن نقول بأن النظرية الأدبية الأمريكية، أو حتى الأوروبية، صارت تتقبل الآن مبدأ عدم التدخل وبلا أي تحفظ، وبأن طريقتها الخاصة في اقتناص موضوعها لا تعني أبداً اقتناص أي شيء دنيوي، أو ظرفي، أو ملوث اجتماعياً.

وهكذا صارت «النصية» بمثابة النقيض الحقيقي لما يمكن دعوته بالتاريخ بعد تنحيته جانباً والحلول محله. فالرأي الذي يعتبر أن «النصية» صار لها وجود رأي صائب، بيد أنها، وبالطريقة نفسها لم تبرز في أي مكان محدد، أو في أي زمان معين. إنها استنبات، ولكن لا بفعل أي إنسان على الإطلاق، ولا في أي زمان بتاتاً، وإن من الممكن قراءتها وتأويلها، غير أن المفهوم روتينياً أن القراءة والتأويل يحدثان على نحو مغلوط، وهكذا فإن من الممكن تمديد لائحة الأمثلة إلى ما لا نهاية، ولكن بيت القصيد يبقى على ما هو عليه. فالنظرية الأدبية، بالشكل الذي تجري فيه ممارستها اليوم في الأكاديمية الأمريكية، عزلت «النصية» في أغلب الأحوال عن الظروف والأحداث والحواس الجسدية التي جعلت منها شيئاً ممكناً، وأحالتها إلى شيء واضح جراء اعتبارها نتيجة للعمل البشري»[٣].

---

(١) العالم والنص والناقد، ص٥.

(٢) جاك ديريدا (Jacques Derrida) (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٤م) فيلسوف فرنسي من مواليد الجزائر، درس الفلسفة وتخرَّج من دار المعلِّمين العليا، وحاز إعجاب الطلَّاب، وألّف عام ١٩٧٥م مجموعة البحث حول تعليم الفلسفة، وقد عُهِد إليه بإدارة معهد الفلسفة الذي أنشئ عام ١٩٨٣م. صاحب نظرية التفكير. من مؤلفاته: «الكتابة والاختلاف»، و«الصوت والظاهرة»، «هوامش الفلسفة».
انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأعاجم، روني إيلي ألفا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢م) ١/٤٢٥.

(٣) المرجع السابق، ص٧.

وأتى سعيد بالنقد الدنيوي في مقابل البنيوية وما بعد البنيوية، اللتين عزلتا النص عن الأحداث الملابسة له، ولا يمكننا فهم دنيوية سعيد حتى نقف على ملامح عامة للبنيوية وما بعدها.

للبنيوية عدة تسميات؛ كالبنائية، والألسنية. ولفهم أفكار هذه المدرسة سأشير إلى بعض المعالم العامة لها:

أولاً: يهاجم البنيويون بعنف المناهج التي تُعنى بدراسة إطار الأدب ومحيطه وأسبابه الخارجية، ويتهمونها بأنها تقع في شَرَك الشرح التعليلي، في سعيها إلى تفسير النصوص الأدبية في ضوء سياقها الاجتماعي؛ لأنها لا تصف الأثر الأدبي بالذات حين تلح على وصف العوامل الخارجية. لذلك ينطلق البنيويون من ضرورة التركيز على الجوهر الداخلي للنص الأدبي، وضرورة التعامل مع النص دون أية افتراضات سابقة من أي نوع من مثل علاقته بالواقع الاجتماعي، أو بالحقائق الفكرية، أو بالأديب وأحواله النفسية والاجتماعية؛ لأن العمل الأدبي ـ كما يرون ـ له وجود خاص وله منطقه ونظامه؛ أي: له بنية مستقلة، هذه البنية ـ العميقة، أو التحتية، أو الخفية ـ هي مجموعة من العلاقات الدقيقة التي تؤلف فيما بينها شبكة من العلاقات[1]. وعلى هذا الأساس عرَّف «ليونارد جكسون» البنية بقوله: «إنها مجموعة الروابط بين الأجزاء في مجموعة من الأجزاء المرتبطة معاً»[2]، فالبنيوية تعمل على دراسة العلاقات التي تنظم عناصر البنية، والكشف عن الارتباطات التي تكون بين البُنى المختلفة[3].

ثانياً: هذه البنية العميقة أو هذه الشبكة من العلاقات المعقدة هي التي تجعل من العمل الأدبي عملاً أدبياً؛ أي: هنا تكمن أدبية الأدب، وهم يرون بأن هذه البنية العميقة يمكن الكشف عنها من خلال التحليل المنهجي المنظَّم. بل إن هدف التحليل البنيوي هو التعرف لأن ذلك يعني التعرف على قوانين التعبير الأدبي.

---

(١) انظر: في نظرية الأدب، د. شكري عزيز ماضي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م) ص١٥٨.

(٢) بؤس البنيوية، الأدب والنظرية البنيوية، ليونار جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١م) ص١٤٦.

(٣) قضية البنيوية: دراسة ونماذج، د. عبد السلام المسدي، (تونس، المطبعة العربية، ١٩٩١م) ص١٠٥.

ثالثاً: يقف التحليل البنيوي عند حدود اكتشاف هذه البنية في النص الأدبي، أو عند حدود اكتشاف «نظام النص» كما يحلو لبعض البنيويين أن يسمي شبكة العلاقات أو بنية النص.. وحين يتم التعرف على بنية النص ـ أو نظامه ـ لا يهتم التحليل البنيوي بدلالتها أو معناها ولا العوامل المؤثرة في تشكيلها.

رابعاً: ينطلق البنيويون من مسلَّمة تقول: إن الأدب مستقل تماماً عن أي شيء؛ إذ لا علاقة له بالحياة، أو المجتمع، أو الأفكار، أو نفسية الأديب، فهم لا يعترفون بالبعد الذاتي، أو الاجتماعي، أو التاريخي، أو التطوري للأدب(١). «والبنيوية بتأكيدها على البنى، تعمل على إلغاء التاريخ، فهي ترى هنالك انفصالاً بين البنية والتاريخ، فالبُنى تتسم بالثبات وتعمل خارج حركة التاريخ»(٢).

ويُرجع بعض الباحثين نهاية البنيوية إلى بداية الثورة الطلابية الفرنسية عام ١٩٦٨م؛ لأن هذه الثورة كانت بمنزلة المحفز والمحرك للساحة الثقافية الغربية، والفرنسية بصورة خاصة؛ ولأنها قامت بعملية مراجعة أكثر جذرية للأسس التي استندت إليها الحضارة الغربية في تشييد حداثتها الأخيرة(٣). وكما «عمل فلاسفة القرن العشرين في تحليل تلك الروح الفكرية التي بناها أسلافهم والنظر في المنهجيات التي أرسوها، وأصبح القرن العشرين قرن التحليل في حقول الفكر والفلسفة»(٤)، وبذلك اتجه الوعي الأوروبي من عملية التركيب والتجميع والبناء التي عرفها مع انطلاق مشروعه الحداثي نحو التفكيك مما يدل على نهاية النهاية(٥)، لتبدأ مرحلة ما بعد البنيوية أو التفكيكية.

وإن كانت «ما بعد البنيوية قد اختلفت عن البنيوية فإنها تقبلت بنائية النصوص من دون أن تتقبل أن يكون للنص معنى حاسمٌ.. إن مشكلة البنية تتمثل

---

(١) انظر: في نظرية الأدب، ص١٥٨، ١٥٩.

(٢) بؤس البنيوية، ص١٣٦.

(٣) انظر: ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي، د. باسم علي خريسان، (دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦م) ص١٤٤.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٥.

(٥) مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠م) ص٤١٨.

في أنها ذات مبدأ منظم، أو مركز، وبالتحديد فإن ثبات هذا المبدأ المنظم هو الذي ترفضه ما بعد البنيوية.

بالنسبة لما بعد البنيوية، فإن المركز، المبدأ المنظم والواضح الذي يحدد به المعنى هو غير موجود لأننا لا يمكن مطلقاً أن نتوصل إلى معنى محدد»[١].

وثارت ثائرة سعيد على قراءة النص قراءة ميتة بعيدة عن الواقع، فهو يرى أن «للنص ارتباطاته الدنيوية التي يجب على الناقد أن يبرزها، ويوضح دورها في تشكيله على النحو الذي وصلنا»[٢]، وأن «النصوص دنيوية، وهي أحداث إلى حد ما، وهي ـ فوق كل هذا وذاك ـ قسط من العالم الاجتماعي والحياة البشرية، وقسط بالتأكيد من اللحظات التاريخية التي احتلت مكانها فيها وفسرتها حتى حين يبدو عليها التنكر لذلك كله»[٣]. وربما هذا ما جعله يقدم العالم على النص في عنوان كتابه: «العالم، النص، الناقد» للتأكيد على أهمية الدنيوية في النقد الأدبي[٤].

وعند التأمل في مراد سعيد بمصطلح الدنيوية، نجده تارة يريد الأحداث الدنيوية والتاريخية المحيطة بالنص، وتارة يقصد به المعنى المضاد للدين والتي يعبر عنها بالعلمانية[٥].

وثمة تداخل بين الدنيوية (Worldliness) والعلمانية (Secularism) في حقل الدلالات المعجمية، فكلمة علماني (Secular) تعني أن المرء لا ينتمي إلى دين، ودنيوي (Worldly) تعني أنه غير مقدّس، أو غير رهباني، وترد (Secularism) بمعنى لا دينية، أو دنيوية علمانية؛ إذ علمانية التعليم مثلاً تعني عدم إدخال الدين

---

(١) إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، ص٢٩.

(٢) إدوارد سعيد ناقداً عالمياً منظوره الطباقي في الدراسة المقارنة، د. عبد النبي اصطف، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٢٥٧.

(٣) دنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح، جمال مقابلة وعلي عشا، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب ـ تصدر عن جمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية ـ (الأردن، العدد الثاني، ٢٠٠٨م) المجلد الخامس/٢٧٨.

(٤) انظر: الثقافة والإمبريالية، ص١٩.

(٥) انظر: إدوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة، ص٨٠.

في مناهج التعليم، وعدم اعتبار الدين في أمور المعيشة، و(Secularist) لا ديني/ علماني، و(Secularity) لا دينية/ دنيوية/ علمانية؛ لذا فالمذهب العلماني الدنيوي يقضي بأن تستبدل الرقابة العقلانية بالدين؛ إذ المجتمعات المقدّسة تتسم نواحي الحراك الاجتماعي فيها بطابع ديني، بينما تحلّ الصفة العقلية والأساس العلمي محلّ الطابع الديني في المجتمعات العلمانية الدنيوية.

ومن هنا تستحوذ على المجتمع العلماني الدنيوي (Secular Society) ـ بالمفهوم الحديث المعاصر ـ القيم النفعية والعقلانية، فيتسم بالحيوية من حيث التغيير والتجديد، ولا يهتم بالمقدّسات أو القيم المتصلة بالتقاليد والنزعة المحافظة. ويقابله المجتمع التقليدي، ودستور الدولة العلمانية (Secular State) لا ينصّ على دين أو مذهب معين، وتكون المواطنة ـ لا الدين ـ هي الأساس في عملية الانتماء السياسي والاجتماعي[(١)].

ويرجع الباحثان جمال مقابلة وعلي عشا ـ في بحثهما «دنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح» ـ التداخل بين الدنيوية (Worldliness) والعلمانية (Secularism) إلى أن العلمانية ترتد في أصلها إلى «العالمانية» وهو اشتقاق تركي من كلمة العالم «استخدم وتبلور في الدولة العثمانية المتأخرة ـ ورد استعماله سنة ١٨٣٩م ـ إشارة إلى أن أمور العالم يجب أن تكون محكومة بقوانين الصواب والصحة المستمدة من هذا العالم وحده دون أن يكون للمؤسسة الدينية دخل بهذه الأمور»[(٢)]. ويرى الدكتور سفر الحوالي أن لفظ العلمانية ترجمة خاطئة لكلمة (Secularism) في الإنجليزية، أو (Secularite) بالفرنسية[(٣)]، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ «العلم» ومشتقاته على الإطلاق.

---

(١) انظر: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي، (بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٦م) ص٣٧٠. ومقال: دنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح، جمال مقابلة وعلي عشا، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب ـ تصدر عن جمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية ـ (الأردن، العدد الثاني، ٢٠٠٨م) المجلد الخامس/ص٢٧٥، ٢٧٦.

(٢) البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل، فرحات محمد نور، (القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٩٧م) ص١٦.

(٣) الكنز، معجم فرنسي ـ عربي، جروان السابق (بيروت) ص١٠٣٠.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية اسمه (Science) والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة (Scientism)[١] والنسبة إلى العلم هي (Scientific) أو (Scientifique) في الفرنسية.

ثم إن زيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة العربية؛ أي: في الاسم المنسوب، وإنما جاءت سماعاً ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم: «روحاني، وجسماني، ونوراني...».

والترجمة الصحيحة للكلمة في الإنجليزية هي (اللادينية) أو (الدنيوية) لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص هو ما لا صلة له بالدين، أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد[٢].

وكذلك يرى المفكر محمد قطب أن ترجمة العلمانية لكلمة (Secularism, Secularite) في اللغات الأوروبية أنها «ترجمة مضللة لأنها توحي بأن لها صلة بالعلم بينما هي في لغاتها الأصلية لا صلة لها بالعلم. بل المقصود بها في تلك اللغات هو إقامة الحياة بعيداً عن الدين، أو الفصل الكامل بين الدين والحياة»[٣].

تقول دائرة المعارف البريطانية في تعريف كلمة «Secularism»:

«هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بالحياة الدنيا وحدها؛ ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمل في الله واليوم الآخر. ومن أجل مقاومة هذه الرغبة طفقت الـ(Secularism) تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلقهم الشديد بالإنجازات الثقافية البشرية، وبإمكانية تحقيق طموحاتهم في هذه الحياة القريبة. وظل الاتجاه إلى الـ(Secularism) يتطور باستمرار خلال التاريخ الحديث كله باعتبارها حركة

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٢٤.

(٢) العلمانية: نشأتها، وتطورها، وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، د. سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي (الكويت: الدار السلفية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ) ص٢١.

(٣) مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٥هـ ١٩٩٥م) ص٤٤٥.

مضادة للدين ومضادة للمسيحية»[١].

أما الدنيوية فهي تعني كذلك الدنيا في العربية كما تعني العالم، ويؤكد ذلك اشتقاقها الإنجليزي من «World» وقد استخدم إدوارد سعيد هذا المصطلح في كتابه «الاستشراق» أول ما استخدمه حيث أورده عنواناً فرعياً من عنوانات الفصل الثالث (الاستشراق الآن): (Orientalism's Worldliness)، وقد ترجمه كمال أبو ديب بـ(دنيوية الاستشراق)[٢] وترجمه د. محمد عناني بـ(الطابع الدنيوي للاستشراق)[٣]. وكان سعيد يقصد به مدى خضوع المستشرقين في كتاباتهم لشروط الواقع الموضوعي والظروف الدنيوية التي تكتنفهم، ومدى خضوعهم لشروط العيش في هذا العالم الطبيعي. ودعواهم بأنهم تجريبيون وعلميون وغير خاضعين لفكر ديني أو تصورات غيبية في رسم صورة الشرق وتمثيله في أذهانهم وفي كتاباتهم[٤].

وتتصل الدنيوية/ العلمانية في الوعي الغربي ـ حسب الدلالات المعجمية الإنجليزية ـ بالعقلانية والسببية؛ باعتبار العالم الموضوعي يمثل الآفاق لتحقيق الإنسان ذاته، وجعل العقل الإنساني والذات الإنسانية محوراً ومصدراً للمعرفة والنظم والإبداع، وإعلان وضعية العلم، وجعل ما هو ديني وميتافيزيقي محايداً، وحصرهما في الاختبار الفردي في بُعدِه العاطفي؛ لذا فالدنيوي ما ليس بديني تماماً، والنصّ الدنيوي يقابل النص الديني، والدنيوية منهجية إيجابية، تعيد الاعتبار للعقل والإرادة الإنسانية، والمسؤولية المطلقة للإنسان، وعلى الصعيد الوجودي؛ فالوجود يبدأ بالإنسان وينطوي فيه؛ لذا فالدنيوية حالة فكرية وحضارية زمنية منقطعة، من حيث مصدرها وتجلّياتها، عن الأبدية[٥].

إن الإستراتيجية العامّة للنقد الدنيوي عند إدوارد تقتضي التحوّل من البنوّة

---

(١) Encyc Britanica v. ixp. 19.
نقلاً عن مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص٤٤٥.
(٢) الاستشراق، ترجمة كمال أبوديب، ص٢٣٤.
(٣) الاستشراق، ترجمة: د. محمد عناني، ص٣٥١.
(٤) دنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح، ص٢٧٧.
(٥) العالم والنص والناقد، ص٧.

إلى التبنّي[١]، وذلك من أجل إيجاد حالة تاريخية حقيقية من الجدل والحوار بين الثقافات والحضارات، بعيداً عن «المركزية» التي تهدّد بإسقاط المشروع الإنساني الأممي برمّته[٢]، وثنائية البنوة والتبني إحدى الثنائيات المهمة التي تميز دنيوية النصوص عند سعيد، فهو يقترح «أن أنماط البنوة (الميراث أو النسب) التي قامت بدور القوة الرابطة في المجتمع التقليدي أصبح من الصعب تحققها على نحو متزايد في تعقيدات الحضارة المعاصرة وقد أبدلت بأنماط من «التبني». وبينما تشير البنوة إلى خطوط في النسب في الطبيعة، يشير التبني إلى سياق في التعرق من خلال الثقافة. يرفع سعيد التبني إلى كونه المبدأ النقدي العام لأنه يحرر الناقد من نظرة ضيقة للنصوص التي ترتبط بعلاقة البنوة بالنصوص الأخرى، بينما تقلل التركيز على «الدنيا» التي يتحقق وجودها فيها.. إن التبني هو الذي يمكّن النص من أن يحافظ على نفسه كونه نصاً: حالة المؤلف، اللحظة التاريخية، شروط النشر، الانتشار والاستقبال، القيم المصاغة، القيم والأفكار المفترضة.. إن تبنيات النص تعيدنا بثبات إلى دنيويته، ذلك لأننا نضطر للتساؤل «أين يحدث النص؟» «كيف يحدث؟». إن التبني يسحبنا بقوة إلى المواقع، وموقعية إنتاج النص»[٣].

إنّ الأصولية الثقافية المنبثقة من «المركزية» الغربية، وما نتج عنها من حالة استقطاب حادّ بين «مركزية» تزعم تجسيد «المطلق» ونهاية التاريخ، والآخر الهامشي؛ هذه الحالة تضع الناقد ضمن مسؤوليته الأخلاقية والكونية أمام خيارين: إمّا التواطؤ مع هذه «المركزية»، التي تعيش حالة تقوقع حول «القرابة»، وترفض «التقرّب»، وبالتالي يستبعد الشرقي/ اللاغربي، باعتباره مدنّساً، أو أن

---

(١) المرجع السابق، ص١٧.

(٢) دنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح، ص٢٨٩، وهاتان الكلمتان من أمثلة اختلاف المترجمين في ترجمة بعض المصطلحات عند سعيد، فقد استخدم عبارة:
«from filiation to affiliation» فبعض المترجمين ترجمها إلى من البنوة إلى التبني، وبعضهم ترجمها من القرابة إلى التقرب، وكلا الترجمتين تؤديان إلى مقصود سعيد، ولذا تجدني استعمل كلا الترجمتين بسبب الاقتباس من مراجع متعددة.

(٣) إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، ص٣٩، ٤٠.

يعمل على إعادة البناء الوجودي والتاريخي بين «القرابة» و«التقرّب»، ويوسّع من دائرة الانتماء الإنساني، وينتقل من الفضاء الإقليمي/ الجغرافي إلى الفضاء الإنساني، ليصبح معظم العالم الاجتماعي والسياسي متاحاً له[١]؛ إذ ما مغزى أن يكون لدى الناقد وعي نقدي، دون أن يكون مغموراً في الدنيا عبر مساراته الثقافية، وبناه الاجتماعية والسياسية، ومقاوماً في الوقت نفسه لحالة التردّي؛ ليجسّد موقفاً دنيوياً ذا طبيعة إنسانية في هذا العالم. والناقد يقف أمام ثقافتين، إما ثقافة «القرابة» المنبثقة من الولادة والانتماء القومي والمهنة، أو ثقافة «التقرّب» الناشئة عن التواصل بين الحضارات والثقافات، والتي تتجلّى في القناعة الاجتماعية والسياسية والظروف الاقتصادية والتاريخية، والجهد، والإرادة[٢]، والمقاومة عبر وجود النقد في قلب عالمنا الإنساني اللّاعرقي وهو مدرك لذاته، ومقاوم للمفاهيم التجميعية، وساخط على الأمور المجسّدة، ونافر من النقابات ذات المصالح الخاصّة، والإقطاعات ذوات الصبغة الإمبريالية[٣].

إن هذا الانتقال من البنوة إلى التبني عند سعيد لم يكن دائماً محموداً؛ لأن الانخراط في حزب أو مؤسسة ما في بعض الأحيان قد يعيدنا إلى دائرة البنوة والتعصب للرأي كما سيأتي بيانه[٤].

يورد سعيد عدداً من الأسئلة الاستنكارية حول بتر النص عن سياقه الاجتماعي والتاريخي فيقول: «أليس هنالك من طريقة للتعامل مع النص وظروفه الدنيوية بإنصاف؟ أوليس هناك من طريقة للتصارع مع مشكلات اللغة الأدبية إلا ببترها عن المشكلات اليومية الدنيوية التي هي أكثر إلحاحاً بمنتهى الوضوح؟» ثم يبدأ بالإجابة على هذه التساؤلات بأنه وجد طريقة للبدء بمعالجة هذه الأسئلة في مكان غير متوقع، الأمر الذي جعله يميل إلى الاستطراد قليلاً، فيقول: «فكروا بذلك المضمار غير المألوف لكم نسبياً، ألا وهو التأمل العربي لعلم اللغة إبان العصور الوسطى. فالعديدون من النقاد المعاصرين مشغولون في التأمل باللغة في

(١) العالم والنص والناقد، ص٣٠.
(٢) المرجع السابق، ص٣٠.
(٣) المرجع السابق، ص٣٤، ٣٥. ودنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح، ص٢٨٩.
(٤) انظر: ص٢٣٧.

أوروبا؛ أي: بذلك المركب الذي يتألف من التخيل النظري والملاحظة التجريبية، والذي يسم «الفيلولوجيا» الرومانسية ونشوء علم اللغة في مطلع القرن التاسع عشر، ويسم كل تلك الظاهرة الغنية التي دعاها «ميشيل فوكو» باكتشاف اللغة». ثم يتحدث عن القرن الحادي عشر ونشاط فلاسفة النحو المسلمين في الأندلس، «إذ إن زمرة من علماء اللغة الأندلسيين وجهت نشاطها ضد بعض التوجهات لدى لغويين منافسين كانوا يحاولون قلب مسألة المعنى في اللغة إلى ممارسة ملغزة ورمزية. ومن بين أفراد تلك الزمرة كان ثلاثة من علماء اللغة والنحاة المنظِّرين وهم «ابن حزم[(١)]» و«ابن جني[(٢)]» وغيرهما، من الذين كانوا كلهم يعملون في القرن الحادي عشر الميلادي، وناصروا المذهب الظاهري[(٣)]، كما كانوا كلهم خصوماً للمذهب الباطني، لقد كان الباطنيون يعتقدون أن المعنى في اللغة مخبوء في صميم الكلمات، ولذلك فإنه لا يتاح إلا كنتيجة للتأويل الباطني، وأما الظاهريون فقد كانوا يدافعون عن المقولة التي مفادها أن الكلمات ليس لها إلا المعنى السطحي؛ أي: ذلك المعنى الذي اقترن وترسخ باستعمالٍ وظرفٍ محددين أي بوضع تاريخي وديني.. ولكن الشيء الذي يجب أن يقع علينا وقع الصاعقة فيما يتعلق بالنظرية بأسرها هو أنها تمثل فرضية محبوكة بإتقان للتعامل مع النص كشكل دليل، وشكل فيه ـ وسأدلي بهذا بمقدار ما أستطيع من الدقة ـ الدنيوية[(٤)] والظرفية ومنزلة النص كحدث له خصوصيته الحسية، فضلاً عن

---

(١) علي بن أحمد ابن حزم الظاهري (٣٨٤ ـ ٤٥٦هـ): فقيه مسلم أندلسي، كان صاحب مذهب انتشر في الأندلس انتشاراً واسعاً، وقد أخذ فيه بظاهر النصّ فعُرف بالمذهب الظاهري. من أشهر آثاره: «الفِصَل في الملل والأهواء والنحل» و«الإحكام لأصول الأحكام»، و«المفاضلة بين الصحابة»، و«طوق الحمامة في الألفة والألاف».

انظر: معجم أعلام المورد، ص٢١، وانظر: الأعلام، ٤/٢٥٤، ٢٥٥.

(٢) أبو الفتح عثمان بن جني (٣٢٩ ـ ٣٩٢هـ): لغوي عربي من مواليد الموصل، درَّس العربية فترة في بغداد، اتصل ببلاط سيف الدولة حيث لقيَ المتنبي فكانت بينهما مودة واحترام، ومن أشهر آثاره: كتاب «الخصائص»، و«سرّ الصناعة»، و«شرح ديوان المتنبي».

انظر: معجم أعلام المورد، ص٢٠، وانظر: الأعلام ٤/٢٠٤.

(٣) يقصد بالظاهرية هنا عكس الباطنية التي تدعي أن للقرآن معنى باطناً غير الظاهر منه.

(٤) يقصد بالدنيوية هنا أن النص القرآني نزل وفقاً لأحداث في دنيا الناس تعالج أمورهم، =

احتماله التاريخي أشياء كلها محط الاعتبار بأنها مندمجة في النص، وأنها جزء لا يتجزأ من قدرة النص على إنتاج المعنى وتوصيله. وهذا يعني أن النص له موقع محدد يضع فيه القيود على المؤول وتأويله، لا لأن الموقع مخبوء ضمن النص كسرّ، بل على الأرجح لأن الموقع موجود على نفس مستوى الخصوصية السطحية كالموضوع النصي نفسه»[1].

في النص السابق نلحظ أنَّ إدوارد سعيداً أراد أن يستدل بمدرسة التفسير الظاهري ـ كما يسميها ـ على أن النص له معنى ظاهر نزل في ظروف معينة، وينبغي تفسير النص القرآني بالرجوع إلى الأحداث التي أحاطت بنزوله، وهذا أحد معاني «الدنيوية»، فهو يعتقد أن جميع النصوص دنيوية وتتأثر بالظروف المحيطة بها[2]. إن حديث إدوارد عن الدنيوية في القرآن الكريم لفظ مجمل وينبغي التدقيق فيه كثيراً، ففيه بعض جوانبه صواب، وفي جوانب أخرى خطأ لا يتوافق مع المنهج الإسلامي في التعامل مع نصوص الوحي، وفي قسم النقد سأناقش هذه المسألة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وتبرز الدنيوية في كتاب «الاستشراق» ـ بشكل حاسم ـ ذلك أن تحليل النصوص الاستشراقية التي أنشأت الشرق يعطي للنص هويته؛ حيث تشير الحركة الاستشراقية إلى كيفية عمل السلطة في المعرفة. كما أن للنصوص الاستشراقية دنيويتها واندماجها، وهي عملت على تشييء الشرق؛ كي يصبح بمعنى ما أكثر «حقيقة» من أي واقع شرقي، وأكثر حقيقة من أية تجربة أو تعبير عن تلك التجربة التي عملها الشرقيون أنفسهم هذا الاكتشاف الحاسم تكرر في الكتابين الآخرين من الثلاثية «القضية الفلسطينية»، و«تغطية الإسلام»، أما كتاب «الثقافة والإمبريالية» فهو امتداد لهذه الفكرة عن دنيوية النصوص الإمبريالية، فما هو حاسم في الإنتاج الثقافي للغرب هو الطريقة الماكرة التي تقدم بها الوقائع

= فالنص القرآني لا بد من مراعاة أسباب نزوله حتى يفهم على حقيقته. ولا يطلق علماء الإسلام هذه الألفاظ التي يستخدمها إدوارد سعيد على القرآن؛ لأنها ألفاظ حادثة وعامة ويعتريها الخلل والنقص والخطأ.

(١) العالم والنص والناقد، ص٣١ ـ ٣٦.

(٢) انظر: الاستشراق، ص٧٣.

السياسية للإمبريالية فيها. ففي الرواية البريطانية تتعطف باستمرار مسألة الإمبراطورية والهيمنة الإمبراطورية بوجود كلي. وتنعكس دلالة الدنيوية في هذه النصوص من جهة أنها في كتاباتها التي قام بها مؤلفون قد لا تكون لديهم أية فكرة واعية عن الطريقة التي كانت تمثل بها الإمبراطورية في تلك النصوص، ولكنها تشير إلى حقيقة أن ليس ثمة إمبراطورية من غير أن تكون لها ثقافتها[١].

وحتى تتضح فكرة الدنيوية عند سعيد فهذا مثال من كتابه «الثقافة والإمبريالية» وسنرى كيف يتعامل من النص بطريقة دنيوية، يقول: «إذا غاب عن نظرنا أو تجاهلنا السياق القومي والعالمي لتمثيلات «ديكنز[٢]»، مثلاً» لرجال الأعمال الفيكتوريين، وركّزنا فقط على التناسق الداخلي لأدوارهم في رواياته، فستفوتنا رابطة جوهرية بين فنّه الروائي والعالم التاريخي لهذا الفن. وفهم هذه الرابطة لا يخفف أو يقلص من قيمة الروايات كأعمال فنية، بل على العكس، فإن هذه الروايات بفضل دنيويتها، وبفضل الوشائج المعقدة المتشابكة بينها وبين إطارها المشهدي الواقعي، هي أكثر إشراقه وأعظم واقعية كأعمال فنية»[٣].

ويستمر سعيد في إيضاح مراده فتحدث عن مستهل رواية «دومبي وولده» فقال: «يودُّ «ديكنز» ـ المؤلف ـ أن يؤكد أهمية ميلاد الابن في نظر أبيه:

لقد صُنعتْ الأرضُ لدومبي وولده؛ كي يتاجرا فيها، وصُنعت الشمسُ والقمرُ من أجل أن يمنحاهما النور، وشُكّلت الأنهارُ والبحار كي تطفو عليها سفنهما، ولقد وعَدَتْهما أقواسُ قزح بطقس لطيف؛ وهبَّت الرياح مع مشاريعهما

---

(١) انظر: إدوارد سعيد ومفارقة الهوية، عمر كوش، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٢٨٨، ٢٨٩.

(٢) تشارلز ديكنز (Charles Dickens) (١٨١٢ ـ ١٨٧٠): روائي إنجليزي، يُعتبر بإجماع النقاد أعظم الروائيين الإنجليز بلا استثناء، ولا يزال كثيرٌ من أعمال يحتفظ بشعبيته حتى اليوم، تميَّز أسلوبه بالدُّعابة البارعة والسخرية اللاذعة. صوَّر جانباً من حياة الفقراء، وحمل على المسؤولين عن المدارس والسجون حملة شعواء، من أشهر آثاره: «أوليفر تويست»، و«قصة مدينتين» وقد نقلها إلى العربية منير البعلكي، و«دايفيد كوبرفيلد»، و«دومبي وولده».

انظر: معجم أعلام المورد، ص١٩٦ ـ ١٠٩٧.

(٣) انظر: الثقافة والإمبريالية، ص٨٤.

أو ضدّها؛ ودارت النجومُ والكواكب في مداراتهما، كي تضمن سلامة نظام كانا هم المركز منه.

إنَّ ما يؤديه هذا المقطع ـ والحديث لإدوارد ـ من خدمة ـ وصفاً لشعور «دومبي» المفرط بأهمية ذاته، ولغفلته النرجسية، ولموقفه الإكراهي من طفله للتوّ ـ لجلي تماماً.

غير أن المرء ينبغي أن يسأل أيضاً: كيف أمكن لـ«دومبي» أن يشعر بأن الكون، والزمان بأكمله، كانا له من أجل أن يتاجر فيهما؟ وإنَّ بوسعنا أن نرى ـ أيضاً ـ في هذا المقطع ـ وهو ليس مركزيَّ الأهمية في الرواية بأي معنى ـ افتراضاً خاصاً مائزاً لروائي بريطاني في الـ ١٨٤٠م وهو أن تلك الفترة كانت بعبارة «ريموند وليمز»: «الفترة الحاسمة التي يتشكّل فيها وعيُ مرحلةٍ حضارية جديدة وفيها يتمّ التعبير عن هذا الوعي.. صحيحٌ أن «دومبي» ليس «ديكنز» نفسه ولا الأدب الإنجليزي برمّته، غير أن الطريقة التي يعبِّر عنها «ديكنز» عن أنانية «دومبي» تستحضر وتقلِّد الاستهزاء، لكنها في النهاية تستند إلى الإنشاءات المجربة والحقيقية للتجارة الإمبريالية الحرة، للأخلاقيات التجارية البريطانية، ولشعورها بأن ثمة فرصاً لا نهاية لها للتقدم التجاري خارج بريطانيا. ولا ينبغي أن تُفصل هذه المسائل عن فهمنا لرواية القرن التاسع عشر، تماماً كما أن الأدب لا يمكن أن يُبتر عن التاريخ والمجتمع»[١].

إذن، يتبين لنا أن مفهوم الدنيوية عند إدوارد سعيد مكوَّن من أمرين: العلمانية، وقراءة النص في ظروفه التاريخية، وكثير ممن كتب عن دنيوية سعيد قد يثبت أحد الأمرين دون الآخر، وبعد تأمل في كتاباته وحواراته يتضح أن الأمرين كلاهما داخلان ضمن مفهومه للدنيوية.

ثالثاً: النزعة الإنسانية «الأنسنية» (Humanism):

ألقى إدوارد سعيد ثلاث محاضرات حول الأنسنية في جامعة كولومبيا عام ٢٠٠٠م، ثم زاد محاضرة رابعة عن كتاب «محاكاة» لـ«أورباخ» (١٨٩٢ ـ ١٩٥٧م)، وألقى هذه المحاضرات الأربع في جامعة كمبردج، ثم جمع هذه

---

(١) المرجع السابق، ص٨٤، ٨٥.

المحاضرات في كتاب أسماه: «الأنسنية والنقد الديمقراطي»، وأضاف إليها فصلاً يختم به كتابه بعنوان: «الدور العمومي للكتاب والمثقف».

يوضح مترجم الكتاب فواز طرابلسي أنه اعتمد تعبير «الأنسنية» للدلالة على المذهب الفكري الذي يقول: إن الإنسان هو أعلى قيمة. ليميز بينها وبين «الإنسانيات» باعتبارها مادة الدراسة الجامعية التي تُعنى باللغات والفنون والآداب والتاريخ، أو بمعنى أكثر حصراً باعتبارها دراسة المؤلفات الكلاسيكية الإغريقية والرومانية. وكذلك تمييزاً لتلك النزعة عن «الإنسانوية» التي تستخدم للدلالة على الميل أو النزوع إلى الإنسانية أو ادعائها[١]. وينسب الدكتور حازم خيري «الفضل في نحت مصطلح «الأنسنية» ـ (كمرادف للمصطلح الغربي (Humanism) ـ للأستاذ فواز طرابلسي، في إطار ترجمته لآخر مؤلفات المفكر الراحل إدوارد سعيد، وهو كتاب «الأنسنية والنقد الديمقراطي»»[٢].

وعند الرجوع إلى تاريخ هذا المصطلح وبداية استخدامه نجد أنه أطلق للدلالة على الحركة الفكرية التي يُمثلها المفكرون الأنسنيون (Humanists) في عصر النهضة، وهي حركة أوضح سماتها السعي إلى الإعلاء من سلطان العقل، ومقاومة السلطة والجمود، وسبيل أنصارها التمرد على قيود العصر الوسيط. وقد اقترح إسماعيل مظهر باعتماد النشورية، وليس الأنسنية، ترجمة للمصطلح الغربي (Humanism)، فالنشورية من النشور بمعنى البعث. وحجته أن المصطلح الغربي يقصد حركة إحياء الآداب القديمة وبعث الإنسان من رقاد القرون المظلمة[٣].

وقد أُطلق اسم الإنسانيين أو أصحاب النزعة الإنسانية على المفكرين الذين اهتموا بالإنسان في عصر النهضة[٤]، وكان لتسلط الكنيسة في العصور الوسطى دور كبير في التحول إلى هذه النزعة، وأصبح التنوير يعني الانتقال من قيود

---

(١) الأنسنية والنقد الديموقراطي، ص١٧.

(٢) بناء الذات الأنسنية، د. حازم خيري، نشر في موقع دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية على الرابط:
http://www.dctcrs.org/s5023.htm

(٣) انظر: المعجم الفلسفي، مراد وهبة، (القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م)، ص١٠٥.

(٤) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٦٠٢.

الكنيسة على العقل إلى التفكير المتحرر من هذه السلطة[١]. لذلك يعتبر «كرين برينتون» أن البروتستانتية هي بداية الأنسنة في العصور الحديثة؛ لأنها ركزت على الإنسان وآمنت بقدرته على الفهم، وشكلت ردة فعل قوية ضد الدين المسيحي الذي يميل بأهله إلى الزهد، وإنكار الذات دون مراعاة لحاجات الإنسان ورغباته الأساسية، واتجهت الأنظار لمركز الإنسان بدلاً من الله ﷻ وتمثل ذلك في:

• الاهتمام بالحياة الدنيوية والعمل والنشاط، بدلاً من حياة التأمل والتفكير المجردين.

• دفع المجتمع باتجاه التنافس والإبداع والمجد في هذا العالم.

• تبني معيار جديد للقيم علماني الطابع؛ بحيث ينظر إلى العالم على أنه نتاج لفعاليات الإنسان ومحاولاته وتجاربه.

• التأكيد على ضرورة التعليم ومركزيته، والتعليم المقصود هو التعليم الدنيوي الذي يخدم الإنسان في هذه الحياة بعكس ما يسعى لتكريسه اللاهوت المسيحي.

• التأكيد على قدرة الإنسان في مواجهة القدر، وحريته في تشكيل حياته الشخصية، وقدرته على تحقيق طموحاته وفق مواهبه دون اعتداد بالفاعلية الإلـٰهية[٢].

ونستطيع معرفة آراء إدوارد حول الأنسنية ومفهومه لها من خلال كتابه «الأنسنية والنقد الديمقراطي» يقول في هذا الكتاب: «صميم الأنسنية هو الفكرة العلمانية القائلة: إنَّ العالم التاريخي هو من صنع البشر من رجال ونساء، لا من صنع رباني، وإنَّه يمكن اكتناهه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه «فيكو» (١٦٦٨ - ١٧٤٤م) في «العلم الجديد» إذ قال: إننا ندرك فقط ما قد أنتجناه. وبعبارة أخرى، إننا نستطيع أن نعرف الأشياء وفقاً للطريقة التي بها صُنِعتْ»[٣].

---

(١) انظر: تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، (القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م) ص١٢٣.

(٢) انظر: التوجه الإنساني تحليل مفهومي، د. عاطف أحمد، مجلة النزعة الإنسانية في الفكر العربي، من إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩م. ص١١، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٦٠٢.

(٣) الأنسنية والنقد الديموقراطي، ص٢٧.

ويرى أن الأنسنية مذهب نقدي يوجِّه سهامه إلى الأوضاع السائدة ويستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح. ولا يرى وجود تناقض «بين ممارسة الأنسنية وبين ممارسة المواطنة التشاركية. ذلك أن الأنسنية لا تمت بصلة إلى الانكفاء ولا إلى الإقصاء، بل بالعكس تماماً: إن هدفها هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية على التحرر والتنوير. وعلى القدر ذاته من الأهمية يقع التمحيص النقدي لسوء القراءة وسوء التأويل البشريَين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي. فلن يوجد قط سوء تأويل لا يمكن مراجعته وتحسينه وقلبه رأساً على عقب، ولن يوجد قط تاريخ لا يمكن استعادته، إلى حد ما، وفهمه بشغف بكلِّ ما فيه من عذابات وإنجازات. وعكساً، لن يوجد قط مظلمة سرية معيبة، أو قَصَاص جمعي وحشي، أو خطة سيطرة إمبراطورية معلنة لا يمكن فضحها»[1].

ويشدِّد على أننا «إذا كنا لا ندرك أنَّ جوهر الأنسنة هو إدراك للتاريخ البشري بما هو مسارٌ متواصل من معرفة الذات وتحقيق الذات، ليس بالنسبة إلينا وحدنا ـ الأوروبيين والأمريكيين البيض الذكور ـ وإنما بالنسبة لجميع الناس، فهذا يعني أننا لم ندرك شيئاً على الإطلاق. توجد تراثات حصيفة أخرى في العالم، توجد ثقافات أخرى، يوجد عباقرة آخرون»[2]. ويوجه دعوة إلى المجتمع الأمريكي الذي كان محل دراسته في كتابه «الأنسنية والنقد الديموقراطي» فيقول: «لذا يبدو لي أن علينا البدء بتحرير أنفسنا، بوعي وتصميم، من جملة مركَّبة من المواقف المرتبطة لا بالمركزية الأوروبية وحسب وإنما بمسألة الهوية أيضاً، تلك التي لم يعد بالإمكان احتمالها داخل الفكر الأنسني كما كان الأمر قبل الحرب العالمية الثانية وخلالها. كذلك يتعيَّن على الأنسنيين أن يستلهموا الأدب والفكر والفن في زماننا الحاضر، والاعتراف بشيء من الجزع أن سياسات الهوية وأن النظام التعليمي المؤسس على الأفكار القومية لا يزالان كامنين في صلب معظم أفعالنا، على الرغم من تغيُّر حدود الأبحاث ومواضيعها. ثمة فجوة لا بأس بحجمها بين ما نمارسه بما نحن أنسنيون وبين ما

(١) المرجع السابق، ص٤٢.
(٢) المرجع السابق، ص٤٦.

نعرفه عن العالم الواسع بما نحن مواطنون وبحاثة. . .»[١].

ويرى أنَّه «لا يمكن أن توجد نزعة أنسنية حقة ينحصر مداها في التبجيل الوطني لفضائل ثقافتنا ولغتنا ورموزنا. الأنسنية هي بذل جهود المرء كافة في اللغة من أجل أن يفهم منتجات اللغة في التاريخ ويدرس لغات أخرى وتواريخ أخرى ويعيد ترجمتها ويتعاطى معها. . ليست الأنسنية طريقة في تدعيم وتأكيد ما قد عرفنا«ه» وأحسسنا«ه» دوماً، وإنما هي وسيلة تساؤلات وإقلاق وإعادة صياغة للكثير الكثير مما يقدَّم لنا اليوم على أن يقينات مسلَّعة، معلَّبة، مغلقة على النقاش، ومشفَّرة على نحو غير نقدي. . غير أنَّ اللغة إن هي إلَّا نقطة الانطلاق بالنسبة للأنسنيين. . وهي التي توفر للنزعة الأنسنية مادتها الخام أيضاً، مثلما توفر للأدب أثمن فرصة. ولكن اللغة تقرِّر لنا مصيرنا الاجتماعي والثقافي على الرغم من طراوتها ومرونتها»[٢].

ويرى أن «الفيلولوجيا»[٣] تبدو «علي أنها الأقل إثارة، والأقل حداثة بين فروع التعليم المرتبط بالفكر الأنسني، قلَّما يرد ذكرها في نقاشات عن أهمية

---

(١) المرجع السابق، ص٧٧.

(٢) المرجع السابق، ص٤٨، ٤٩.

(٣) يطلق مصطلح «فيلولوجيا» على نوعين من أنواع النشاط والتحقيق العلمي هما:

أ ـ فك رموز الكتابات القديمة التي يعثر عليها الباحثون في حقل الآثار مرقومة على الحجارة أو جدران المباني في صورة نصوص بلغات مجهولة أو لغات معلومة ولكن الرموز مجهولة.

ب ـ وأطلق اللفظ كذلك على تحقيق الوثائق والمخطوطات القديمة بغية نشرها والانتفاع بها في النشاط العلمي، وفي الدراسات التاريخية والأثرية، ومن ذلك أيضا ما نعرفه في وقتنا الحاضر من تحقيق المخطوطات وطبعها، على نحو ما يقوم طلاب الدراسات العليا في أقسام اللغة العربية بالجامعات من نشر التراث برسائلهم العلمية. وهذا النوع من التحقيق ـ عندما يتوافر له شرط الجودة ـ ينبغي أن يكون من أقوى روافد إحياء التراث بعد أن فترت همم الجهات الرسمية في هذا المجال، ومن الشائع على ألسنة المهتمين بالوثائق في العهد الحاضر أن يطلقوا على دراساتهم اسم «الفيلولوجيا»، وتعتبر الفيلولوجيا هي الأصل الذي تفرع عنه علم اللغة أو اللسانيات في أوروبا.

انظر: الأصول، دراسة إيبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي، الدكتور تمام حسان (الدار البيضاء: دار الثقافة، ط١، ١٩٨١م) ص٢٥٢.

الأنسنية للحياة في مطلع القرن الحادي والعشرين»[1]. فهو بهذه الرؤية يزيد من الروح التاريخية في الفكر الأنسني؛ لذلك يدعو إلى ما يسمِّيه القاعدة الفيلولوجية؛ «أي: التمحيص المفصَّل والدؤوب، والانتباه مدى الحياة للكلمات والصيغ البلاغية للغة كما يستخدمها البشرُ العائشون في التاريخ»[2].

ويرى أن «الحماسة الدينية أخطر ما يتهدَّد المشروع الإنسانوي. طالما أنها في طبيعتها كلية العداء للعلمانية والديمقراطية، بل هي تشكِّل تعريفاً في أشكالها السياسية الأحادية أكثر أشكال اللاإنسانية تزمُّتاً وأشدُّها انغلاقاً على النقاش إطلاقاً.. والأكيد أن الحفاظ على منظور علماني متكامل هو جزء أساس من الرسالة الإنسانوية»[3]. ومن وجهة نظر إدوارد أنه ليس أمام الناقد إلا أن يكون «علمانياً»، فالنسبة له «تتطلب القضايا غير العادية والساخنة التي تنبثق من المشكلات التي تسببها العصبية القومية والتشبث بالهوية ـ أن تتناولها برؤية علمانية إنسانية لا تعتمد في أساسها على أن التاريخ الإنساني نتاج للتدخل الإلٰهي»[4].

وقد وُجِّه نقد إلى عمل إدوارد سعيد ـ وخصوصاً لكتابه «الاستشراق» ـ وهو استخدامه النزعة الإنسانية الغربية ـ التي لا تخلو من مركزية أوروبية فاقعة ـ؛ ليشن هجومه على مؤسسة «الاستشراق».

ويقول الكاتب والناقد الفلسطيني فخري صالح: إن «إدوارد سعيد يدرك تمام الإدراك الشخصية المزدوجة للمذهب الإنساني الغربي في أزمنة التنوير، إلا أنه يصر في كتاب «الاستشراق» على ضرورة تخليص هذا المذهب من مركزيته الأوروبية وإعطائه بعداً كونياً. وهو من ثم يسعى إلى السير على هدي كل من الناقد الألماني «إيريك أورباخ» صاحب كتاب «المحاكاة»، والفيلسوف والناقد الألماني «ثيودور أدورنو[5]»، مضيفاً مفاهيم التنوير المتعلقة بالإنسان وحقوقه

---

(١) الأنسنية والنقد الديمقراطي، ص٧٩.

(٢) المرجع السابق، ص٨٢.

(٣) المرجع السابق، ص٧٢، ٧٣.

(٤) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٥٥.

(٥) ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) (١٩٠٣ ـ ١٩٦٩م): فيلسوف، موسيقي وعالم اجتماع =

السياسية على العالم الغربي. وهو بهذا المعنى يرغب في استخدام القيم الإنسانية الغربية ضد الميراث الإمبريالي في الثقافة الغربية، بل كنوع من العلاج لفشل ذلك الميراث في الاعتراف بالقيم التي تنطوي عليها الثقافات الأخرى غير الغربية، ومن ثم التشديد على القيم والحريات الإنسانية الحقيقية. إنه يقترح نسخة جديدة للمذهب الإنساني مشتقة من كتابات «فرانز فانون» الأخيرة؛ حيث يعمد «فانون» في كتابه «معذبو الأرض» إلى تحرير الإنسانية الغربية من فرديتها النرجسية ونزعتها الذاتية الاستعمارية التي تبرر سيطرة الرجل الأبيض»[١].

يتضح من خلال العرض السابق أن النزعة الإنسانية هي القاعدة التي ينطلق منها إدوارد سعيد في نقده للمناهج الغربية ونظرتها للشرق.

رابعاً: القراءة الطباقية (Contrapuntal Reading):

تعدُّ «القراءة الطباقية» من أهم ما يميز إدوارد سعيداً في منهجه النقدي للاستشراق، وقد استعار هذا المصطلح في الأصل من الموسيقى الطباقية وهي مفهوم يعود إلى موسيقى كنسية غربية ظهرت في القرون الوسطى، وعرفت باسم لاتيني يعني: «نغمة ضد نغمة»، أو «نغمة في مقابل نغمة»، وصارت تعرف اليوم باسم الطباق الموسيقي أو تصاحب الألحان المتقابلة، وقد تأثر سعيد في هذا الأمر بعازف البيانو «جلين جولد» الذي كان متميزاً في «أداء الموسيقى الطباقية»[٢].

تعتمد الموسيقى الطباقية الاستعمال المتزامن لِلَحنَيْن أو أكثر لإنتاج المعنى

= ألماني، تابع دراسته في الفلسفة وتاريخ الموسيقى في جامعة فيينا وأصبح مدير تحرير مجلة «أنبراش» المتخصصة بالموسيقى، هاجر إلى باريس وأوكسفورد بسبب صعود النازية، ثم ذهب إلى الولايات المتحدة الأمريكية واضطلع بمهمات تعليمية في عدة جامعات، وعاد إلى فرانكفورت عام ١٩٤٩م، من آثاره: أطروحة عن كيركغارد، وجدلية الأنوار، وفلسلفة الموسيقى الجديدة، والمجتمع ونقد الثقافة.
انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب ١/ ٦٥.

(١) قراءة في كتابه الأخير «الإنسانية والنقد الديموقراطي» إدوارد سعيد يواجه المركزية الغربية بالثقافات الأخرى، فخري صالح، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٣٠٣.

(٢) المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٣٨.

الموسيقي، بما يسمح بالقول عن أحد الألحان: إنه النقطة المضادة لـ، أو في حالة تضاد مع، لَحْن آخر، وهذا فإن التضاد المزدوج هو أن يكون لَحْنين، أحدهما فوق الآخر، قابلين لتبادل موقعهما؛ ومثل ذلك التضاد الثلاثي والرباعي... إلخ»[١].

وذكر مترجم «الثقافة والإمبريالية» أنه في النقد العربي القديم «استخدم ابن المعتز الطِبَاقَ ليشير إلى تضاد دلالي بين الكلمات، مثل ضحك، بكى؛ أبيض، أسود؛ طويل، قصير، وقد اعتبره من مكوِّنات البديع الخمسة، وجاء بعده نقَّاد آخرون ليستعملوا مصطلحات مثل المقابلة، والمطابقة لوصف حالات مختلفة من علاقة التضاد بين الكلمات أو الأفكار والمعاني.. ومن الواضح أن كلمة «تضاد» هنا يمكن أن تُبَدَّل في العربية بالمصطلح المحدَّد «طباق»»[٢].

إن نحت سعيد لهذا الاصطلاح جاء نتيجة للعلاقة الوثيقة بين أفكاره المتعلقة بالنقد الأدبي ومجموعات الأنساق متعددة النغمات وليست السيمفونيات، وقد أورد سعيد نقطتين ينفرد بهما الاصطلاح ومصدره الموسيقي لهما دلالة على تحليل النصوص الأدبية: (أ) «تعدد الأصوات» و(ب) التركيب والثراء اللذين تمنحهما التعددية في الأصوات يقر سعيد بانجذابه إلى «ظاهرة تعدد الأصوات... (فهو) شديد الاهتمام بالكتابة الطباقية والأشكال الطباقية، وشديد الانجذاب إلى نوع التركيب المتاح بشكل جمالي، وإلى المدى الكبير المتاح بين التناغم والتنافر النغميين وإلى ربط الأصوات المتعددة في كل متكامل منظم...»[٣].

إن اهتمام سعيد بالقراءة الطباقية بدأ عندما رأى أن طرائق التحليل البنيوي وما بعد البنيوي، توغل في الشكلانية، وتُخفي (الحدث) عن القارئ؛ لأن الحدث يتضمن إيديولوجيا، انتبه إلى أن النص ليس بريئاً، وأنه يخفي إيديولوجيا مناقضة لظواهرية النص البلاغية، وهنا ركَّز جُلَّ اهتمامه على كشف هذا التضاد،

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٢٠.

(٣) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٦٢.

عبر قراءة طباقية للنصوص الثقافية والأدبية. حتى إنَّ سعيداً كتب سيرته الذاتية «خارج المكان» بنفس القراءة الطباقية، فهو يسرد تفاصيل المرحلة الكولونيالية التي عاشها في فلسطين ومصر، بطريقة طباقية: (طمأنينة البنية المسيطرة) و(صمت البنية المسيطر عليها)، في المقابل سرده للمرحلة التالية من سيرته الذاتية: (بنية الاندماج في المجمتع الأمريكي) و(اكتشاف الفلسطيني المتمرد)»[١].

لقد عزز المنظور المقارن المحفوز بالعامل القومي (بالفهم الأوروبي له) ثنائيات مثل الأنا والآخر، والمستعمِر والمستعمَر، والأبيض وغير الأبيض (الأسود، والملون، والأصفر). والمركز والمحيط، والمتن والحواشي، والحاضرة والضواحي، والمتبوع والتابع، والرئيسي والثانوي، والنجم والكواكب، والمهيمن والمنضوي، وغيرها حيث يقف الغرب منها في طرف هو الأسمى، والأرقى، والأكثر تحضراً وتقدماً وإنسانية فيما يزعمون، ويقف سائر العالم في الطرف الآخر وليس ثمة أمل في استعادة عافية المنظور المقارن للأدب إلا بنبذ هذا التفكير المشروخ في التجربة الأدبية الإنسانية وتجاوزه بالحفاوة بكلا الطرفين وعلى قدم المساواة، أو بجميع أطراف اللقاء الإنساني المحدد لكل منها. أما الإطار الذي يقدمه سعيد لحفاوته بجميع أطراف اللقاء الإنساني في عالمي الأدب والثقافة فإنه مستمد من الموسيقى ـ كما أسلفت ـ التي تستطيع من خلالها أن تقول شيئين في آن معاً وعلى نحو شامل، والذي توسع به سعيد ليشمل باقي الفنون، ورأى فيه المنظور الأمثل الذي يعيد إلى الثقافة الإنسانية وحدتها باستعادتها لأصوات: الآخر، والمستعمر، والكوكب، والمنضوي، ورواياتهم لمسيرة الإنسان وسعيه في جميع سبل المعرفة والفن، فبالمنظور الطباقي وحده تستطيع أن تبرز الأصوات الأخرى، التي غيبها المنظور الإمبريالي عندما كتب التاريخ الإنساني بقلم واحد هو قلمه بعد أن تدبر العالم كله، وبخاصة عالمي الجنوب والشرق، أو سائر العالم، أو كل ما

---

(١) علم التناص المقارن، عز الدين المناصرة (الأردن: دار مجدلاوي، ط١، ١٤٢٧هـ) ص٢٧٠.

هو غير أوروبي، في المرحلة الاستعمارية بسيفه ومعرفته[(١)].

إن اهتمامه بالقراءة الطباقية يضفي بعداً إضافياً إلى أفكاره حول ارتباط النقد الأدبي بالعالم، فالنقد الأدبي ليس مطالباً بالتواصل مع العالم من حوله تواصلاً يتسم بالتفكير النقدي والمعارضة وحسب، بل يهدف النقد الطباقي إلى الكشف عن الأصوات المختلفة التي تعمل في الساحة الثقافية مع إعطاء كل من هذه الأصوات فرصة الظهور والتحليل، بما أنها أهملت في أشكال النقد التقليدي السابق[(٢)].

ويهدف سعيد من القراءة الطباقية إلى استغلال القراءة في كسر الحواجز التي بنتها مدارس النقد الأدبي والاختلافات الجغرافية، فهو يريد قراءة «ديكنز» و«ثاكاري[(٣)]» الكاتبين المنتسبين إلى الحضارة البريطانية، بوصفهما كاتبين تأثرت تجربتهما التاريخية بالمشاريع الاستعمارية التي كانا على دراية شديدة بها[(٤)]. فالقراءة الطباقية التي تسعى إلى إفساح المجال لجميع الأصوات التي تنطوي عليها الظواهر والمنتجات الثقافية الإنسانية بما فيها النصوص الأدبية؛ حتى تفصح عن مكنونات نفوس منتجيها ورؤاهم، التي لا تكتفي بالصوت السائد: صوت السيد الغربي الأبيض المهمين المستغل المتمركز حول نفسه»[(٥)].

إن الأشكال الأدبية للثقافة الغربية ـ كما يرى سعيد ـ قامت وخضعت للتحليل من خلال النظر إليها على أنها «مجاملات مغلقة»، وهو نوع من العزلة

---

(١) إدوارد سعيد ناقداً عالمياً منظوره الطباقي في الدراسة المقارنة، د. عبد النبي اصطف، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٢٦٠، ٢٦١.

(٢) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٦٢.

(٣) وليم مَيْكبيس ثاكاري (William Makepiece Thackeray) (١٨١١ ـ ١٨٦٣م): روائي إنجليزي، أحلَّهُ النقاد منزلة لا تقلّ منزلة عن «تشارلز ديكنز» إن لم تَفُقْها. وضع سبع روايات، ولكن شهرته تقوم عل اثنتين منها، في المقام الأول، هما «معرض الخُيَلاء» و«هنري أزموند».

انظر: معجم أعلام المورد، ص١٥٢.

(٤) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، ص٦٧.

(٥) إدوارد سعيد ناقداً عالمياً منظوره الطباقي في الدراسة المقارنة، د. عبد النبي اصطف، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٢٥٧.

يثير الخوف من الآخر من ناحية، وشعوراً بالتفوق عليه من ناحية أخرى، وقد شعر سعيد بحاجة ملحة إلى التوصل إلى نوع من التحليل يضع هذه الأشكال الثقافية «في البيئة الديناميكية العالمية» التي أنتجتها الإمبريالية التي تخضع ذاتها إلى المراجعة بوصفها سباقاً مستمراً بين الشمال والجنوب، وبين الحاضرة والأطراف، وبين الرجل الأبيض وصاحب الأرض. إن هذا النوع من القراءة متعدد الطبقات وثري؛ حيث إن جميع جوانب التجربة تخضع للتحليل العميق، بينما تستحضر تجارب الماضي بوصفها جذوراً للمشكلات والصراعات الآنية، إذ يحدو الأمل الناقد في أن يتوصل إلى رؤية ثاقبة عند فهم تلك المشكلات، وربما تؤدي إلى حلها، وواحد من أهداف هذه القراءة الطباقية كما يمارسها سعيد هي وضع الأدب الغربي ـ وخاصة هذا الذي تم إنتاجه وقت السيطرة الإمبريالية ـ تحت ضوء جديد، وفتحه أمام خط جديد من التحاليل لا يتجاوب فقط مع القيمة الفنية للأعمال الحضارية، بل يركز أيضاً على الدور الذي لعبته هذه الأعمال في إنجاز المشروع الإمبريالي[١].

إن أعمال إدوارد سعيد برمتها تعد ـ بوجه عام ـ نوعاً من «المقاومة» الموجهة إلى الخطاب السائد، وعندما قال بفكرة قراءة نصوص الثقافة الأرشيفية ـ أو النصوص المعتمدة ـ قراءة طباقية، إنما أراد بذلك تمكين المثقف من رؤية المواجهة والمناوأة التي تجري بلا انقطاع بين السلطة والمقاومة في أرجاء العالم الخاضع للاستعمار[٢]، يقول سعيد: «حين نعود بالنظر إلى سجل المحفوظات الإمبريالي، نأخذ بقراءته لا واحدياً، بل طباقياً، بوعي متآين للتاريخ الحواضري الذي يتم سردُهُ ولتلك التواريخ الأخرى التي يعمل ضدها ـ ومعها أيضاً ـ الإنشاءُ المسيطِرُ. في النقطة الطباقية للموسيقى العريقة ـ الكلاسيكية ـ الغربية، تتبارى وتتصادم موضوعات متنوعة إحداها مع الأخرى، دون أن يكون لأيٍّ منها دورٌ امتيازي إلا بصورة مشروطة مؤقتة، ومع ذلك يكون في التعددِ النغمي الناتج

---

(١) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٦٣.

(٢) المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٤١.

تلاؤم ونظام، تفاعلٌ منظَّم يُشتق من الموضوعات ذاتها، لا من مبدأ لحني ـ ميلودي ـ صارم أو شكلي يقع خارج العمل. وفي اعتقادي أننا نستطيع بالطريقة ذاتها أن نقرأ ونؤوِّلَ الروايات الإنجليزية»[١]. إذن هو يقترح إعادة قراءة التراث الثقافي، والتعامل مع الرواية الإنجليزية بمنظور جديد في محاولة من أجل قراءتها قراءة طباقية تبرز الأصوات المستترة داخل النص. فعمله يتمثل في قراءة النصوص «التي ينتجها المركزُ الحواضري وتنتجها الأطرف قراءةً طباقيةً دون أن ننسب امتيازَ «الموضوعية» لـ«طرفنا» ـ كما يقول ـ أو عبءَ «الذاتية» لـ«طرفهم»[٢].

إذن يعتمد فكر سعيد النقدي على منهجية «القراءة الطباقية» لعلاقة الثقافة بالإمبريالية؛ «أي: قراءة السيطرة الإمبريالية، بنُظمها وأنساقها، مع قراءة موازية للمقاومة الوطنية المعارضة لهذه السيطرة، وانعكاس نظم السيطرة والمقاومة في الثقافة؛ أي: قراءة الثنائيات المتضادة في علاقة الإمبريالية بالثقافة، وهذا يعني ما يلي:

أولاً: قراءة النصوص قراءة مختلفة وصحيحة نسبياً.

ثانياً: قراءة (المقاومة) الوطنية للإمبرياليات، التي غالباً ما تجاهلتها دراسات الإمبريالية وما بعد الإمبريالية.

ثالثاً: قراءة جدلية السيطرة والمقاومة ضمن حقل واحد»[٣].

وقد ذكر سعيد في كتابه «الثقافة والإمبريالية» مثالاً واضحاً على مقصوده بالقراءة الطباقية فيقول: «بمصطلحات عملية تعني «القراءة الطباقية» كما أسميتُها قراءةَ النص بفهم لما هو مشبوك حين يُظهر مؤلف ما، أن مزرعة استعمارية لقصب السكر تعايَنُ بوصفها هامة بالنسبة لعملية الحفاظ على أسلوب معين للحياة في إنجلترا، وعلاوة على ذلك، فإن هذه مثل جميع النصوص الأدبية، ليست مقيدة ببداياتها ونهاياتها التاريخية الشكلية. إن الإحالات إلى أستراليا في «دايفيد كوبرفيلد» ـ لـ«ديكنز» ـ، أو إلى الهند في «جين أير» ـ للروائية الإنجليزية

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص٣١٥.

(٣) علم التناص المقارن، ص٢٧٢، ٢٧٣.

«شارلوت برونتي» ـ لتصاغ؛ لأنها يمكن أن تصاغ؛ لأن قوة بريطانيا ـ لا وهم الروائي فقط ـ جعلت الإحالةَ العابرة إلى هذه المصادرات الضخمة الممكنة، غير أن الدروس الأخرى الأبعد من ذلك لا تقل سلامة وصدقاً: وهي أن المستعمرات قد تمَّ تحريرها لاحقاً من الحكم المباشر وغير المباشر، وهي عملية بدأتْ وانتشرت حين كان البريطانيون ـ أو الفرنسيون أو البرتغاليون أو الألمان. . . إلخ ـ ما يزالون هناك، مع أنها كجزء من السعي لقمع القوميات الأصلانية، لم تلق إلا اهتماماً عابراً بها من آن لآخر. والنقطة التي أثيرها هنا أن القراءة الطباقية ينبغي أن تُدخل في حسابها كلتا العمليتين: العملية الإمبريالية، وعملية المقاومة لها، ويمكن أن يتم ذلك بتوسيع قراءتنا للنصوص لتشمل ما تم ذات يوم إقصاؤه بالقوة. .»[1].

وحتى يتضح تطبيق سعيد لـ«القراءة الطباقية» سأذكر خمسة أمثلة تعامل معها سعيد بهذه القراءة، ومحاولته لإبراز صوتين متضادين: صوت المستعمِر وصوت المقاوِم:

المثال الأول:

في هذه القراءة يذكر سعيد حرقة المثقف الجزائري على ما فعله الاستعمار في بلده، ثم يبرز صوت المستعمِر الفرنسي وتحسره على فقد إحدى مستعمراته، يقول سعيد:

«يقدم مؤرخ الإمبراطورية المحافظ المتميز «دي. كي. فيلدهاوس»، إحدى الإشارات الحادة للكيفية الحاسمة التي بها انكسرت (كما في انكسار الضوء) وأُحكمت التوترات، واللامساواة، والظلم في المجتمع المحلي أو الحواضري، داخل الثقافة الإمبريالية إذ يقول: «لقد كان أساس السلطة الإمبريالية الموقف الذهني للمستعمر. فلقد أعطى قبوله لإخضاع ـ سواء أكان ذلك بسبب شعور إيجابي بالمصلحة المشتركة بينه وبين الدولة الأم، أم بسبب عجزه عن تصور أي بديل ـ الإمبراطورية الصلابة وقابلية الاستمرار». لقد قال «فيلدهاوس» ما قاله في معرض الحديث عن المستعمرين البيض في الأمريكتين، غير أن المضمون العام

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص١٣٥.

لكلامه ذو شأو أبعد من ذلك: إن استمرارية الإمبراطورية استمدت الدعم من كلا الجانبين: جانب الحاكمين وجانب المحكومين النائين، ولقد كان لدى كل منهما بدوره طقم من التأويلات لتاريخهما المشترك له منظوره الخاص وحسه التاريخي الخاص ومشاعره وتقاليده الخاصة. إن ما يتذكره اليوم مثقف جزائري من ماضي بلاده الاستعماري ليتمحرق بشدة على أحداث من مثل الاعتداءات الفرنسية المسلحة على القرى (الجزائرية)، وتعذيب المساجين خلال حرب التحرير، وتجميد الاستقلال والاحتفاء به عام ١٩٦٢م، أما نظيره الفرنسي، الذي ربما كان قد انغمس في شؤون الجزائر أو كانت عائلته عاشت في الجزائر، فإن لديه شعوراً بالكدر والضيق لـ«خسارة» الجزائر، وموقفاً أكثر إيجابية من مهمة فرنسا الاستعمارية ـ بمدارسها، وبمدنها المخططة بأناقة، وبالحياة السعيدة فيها ـ بل ربما يكون لديه أيضاً شعور بأن «المشاغبين» والشيوعيين خلخلوا العلاقة الرعوية الطوباوية بيننا وبينهم»[1].

المثال الثاني:

يقول سعيد: «تم تدعيم صور السلطة الأوروبية وتشكيلها في القرن التاسع عشر. وأين يمكن لهذا أن ينجز إلا في صناعة الطقوس، والمراسيم الاحتفالية، والتقاليد؟ تلك هي المنظومة التي يقدمها «هوبسباوم»، و«رينجر» والمسهمون الآخرون في كتاب «اختراع التراث». لقد شعرت النخب الحاكمة في أوروبا ـ في زمن أخذت تتهرأ فيه الوشائج والتنظيمات القديمة التي ربطت المجتمعات ما قبل الحديثة بروابط داخلية، وتصاعدت فيه الضغوط الاجتماعية الناشئة من إدارة عدد كبير من الأراضي الواقعة ما وراء البحار ومن دوائر سكانية محلية كبيرة وجديدة ـ بالحاجة الجلية لأن تسقط قوتها على أزمنة غابرة، وتمنحها تاريخاً ومشروعية ليس بوسع شيء سوى التراث وتقادم الزمن أن يمنحاهما. وهكذا نصبت الملكة «فيكتوريا[2]» عام ١٨٧٦م إمبراطورة على الهند، وأرسلت نائبها

(١) المرجع السابق، ص٨٢.

(٢) ألكسندرينا فيكتوريا (Alexandrina Victoria) (١٨١٩ ـ ١٩٠١م) ملكة بريطانيا العظمى (١٨٣٧ ـ ١٩٠١م) وإمبراطورة الهند (١٨٧٦ ـ ١٩٠١م). أبدت اهتماماً متواصلاً بسياسات بلادها وعملت على تعزيز مكانة العرش، وقد اقترن عهدها بتقدم بريطانيا =

«اللورد ليتون[١]» في زيارة إلى الهند، حيث تم استقباله والاحتفاء به في حفلات بيعة ومهرجانات «تقليدية» في كافة أنحاء البلاد، إضافة إلى الاحتفاء به في تجمع إمبريالي عظيم في دلهي، كما لو أن حكمها لم يكن أساساً مسألة قوة ومرسوم (ملكي) من جانب واحد، بل كان تقليداً عريقاً عراقة الدهر.

ولقد رُكِّبتْ تشكيلات مماثلة على الطرف الآخر؛ أي: من قبل السكان «الأصلانيين» المتمردين، حول ماضيهم السابق على الاستعمار، كما حدث في الجزائر أثناء الاستقلال (١٩٥٤ ـ ١٩٦٢م) حيث شجعت عملية فكفكة الاستعمار الجزائريين والمسلمين على أن يخلقوا صوراً لما افترضوا أنهم كانوه قبل الاستعمار الفرنسي. وهذه الاستخطاطية ناشطة في ما يقوله ويكتبه العديدون من الشعراء والأدباء القوميين أثناء الصراع من أجل الاستقلال أو التحرير في أماكن أخرى من العالم الاستعماري. وإنني لأريد أن أبرز مقدرة الصور والتراثات المدفوعة إلى الواجهة على التعبئة، (وأن أبرز) خصائصها الاختلاقية أو على الأقل المشربة بألوان رومانسية. لنتأمل ما يفعله «ييتس[٢]» من أجل الماضي الإيرلندي، بما فيه من أبطال «كوتشلينيين» ومن بيوتات عظيمة، تقدم للكفاح القومي مادة لإحيائها والإعجاب بها. وفي الدول القومية التي تشكلت في

= السريع في ميدان التصنيع وباتّساع رقعة الإمبراطورية البريطانية. توفي زوجها «البرنس ألبرت» عام ١٨٦١م فحزنت عليه حزناً شديداً ولبست ثوب الحداد طوال السنوات الأربعين الأخيرة من حياتها.
انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٤٠، ٣٤١.

(١) إدوارد روبرت ليتّون (Edward Robert Lytton) (١٨٣١ ـ ١٨٩١م): دبلوماسي وشاعر إنجليزي، شغل منصب نائب الملك في الهند (١٨٧٦ ـ ١٨٨٠م) فأصلح الإدارة وألغى الحواجز الجمركية الداخلية، من آثاره: «الهائم على وجهه».
انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٩٧.

(٢) وليم بَتْلر يَيْتس (William Butler Yeats) (١٨٦٥ ـ ١٩٣٩م): شاعر وكاتب مسرحي إيرلندي، ابتدع ميثولوجيا خاصة به امتزجت فيها العناصر الروحانية والكلاسيكية والتنجيمية بفلسفات الشرق فكانت معيناً لا ينضب للرموز التي يحفل بها شعره، قال بأن الفن كله يجب أن يكون قومياً، وقد مُنِح جائزة نوبل في الآداب لعام ١٩٢٣م. من مسرحياته: «الكونتس كاثلين»، ومن أشهر قصائده: «فصح ١٩١٦م» وقد جعل موضوعها الثورة الإيرلندية.
انظر: معجم أعلام المورد، ص٥١١.

المرحلة التالية للاستعمار، تنجلي جلاء تاماً أخطار جواهر من مثل الروح السلتية، والزنوجة، والإسلام: وهي ذات علاقة وثيقة لا بالمتلاعبين المتحكمين الأصلانيين، الذين يستغلونها أيضاً لتغطية الأخطاء والفساد والطغيان في الزمن الراهن فحسب، بل كذلك بالسياقات الإمبريالية الصراعية التي منها نبعث هذه الجواهر وفيها تشكل الإحساس بضرورتها»[١].

المثال الثالث:

«وليست النقطة (التي أثيرها) هنا بمعقدة. فإذا قلت للعرب أو الأفارقة، وأنت جالس في «أوكسفورد»، أو «باريس»، أو «نيويورك»: إنهم ينتمون إلى ثقافات مريضة أو منحطة بالية في الأساس، فليس من المحتمل أن تقنعهم. بل إذا كانت لك الغلبة عليهم، فإنهم لن يقروا لك بفوقيتك الجوهرية أو بحقك في حكمهم، رغم ثرائك وقوتك الواضحين. وإن تاريخ موقف المجابهة المتربصة هذا لظاهر جلي عبر المستعمرات التي كان الأسياد البيض ذات يوم (يحكمون) فيها دون أن يواجهوا بتحد لكنهم في نهاية المطاف طردوا منها. وبالمقابل فإن الأصلانيين المنتصرين سرعان ما أدركوا أنهم بحاجة إلى الغرب وأن فكرة الاستقلال الكلي لم تكن سوى اختلاق قومي مصمم بالدرجة الأولى لمن يسميهم فانون[٢] «الطبقة الوسطى (البورجوازية) القومية» الذين غالباً ما قاموا هم بدورهم بحكم البلدان الجديدة بطغيان فظ عاتٍ استغلالي يذكر بالأسياد الراحلين»[٣].

المثال الرابع:

«لقد أتاحت عبقرية «كونراد» (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م) له أن يدرك أن الظلام الدائم الوجود قابل لأن يُستعمَر أو يضاء؛ (إذ) تحشد «قلب الظلام» بالإشارات

---

(١) الثقافة والإمبريالية، ص٨٦، ٨٧.

(٢) فرانتز (عُمر) فانون (Frantz (Omar) Fanon) (١٩٢٥ ـ ١٩٦١م): طبيب نفساني وفيلسوف اجتماعي ثائر. عُرف بنظريته القائلة بأن بعض العصابات اجتماعي المنشأ. انضم إلى حركة التحرير الجزائرية عام ١٩٤٥م على الرغم من أنه كان مواطناً فرنسياً، أشهر آثاره: «المعذَّبون في الأرض» وقد دعا فيه الشعوب المستعمرة إلى الثورة على جلّاديها، و«في سبيل الثورة الإفريقية».
انظر: معجم أعلام المورد، ص٣١٥.

(٣) الثقافة والإمبريالية، ص٨٩.

إلى الرسالة التحضيرية، إلى مخططات سخية خيرة وأخرى قاسية فظة لإحضار النور إلى الأمكنة والشعوب المظلمة في هذا العالم، وذلك بالأفعال الإرادية واستخدام القوة وتوظيفها ـ لكن ينبغي أن يتم الإقرار أيضاً بأنه ـ ذلك الظلام القابل للاستعمار ـ مستقل. إن «كورتز» و«مالرو» يعترفان بالظلام، الأول فيما هو يحتضر، والثاني وهو يتأمل استرجاعياً معنى كلمات «كورتز» الأخيرة. فهما (وكونراد طبعاً) سابقان لزمنهما في إدراك أن ما يسميانه «الظلام» له استقلاله الذاتي الخاص به، وأنه يستطيع أن يعيد غزو ما انتزعته الإمبريالية لنفسها ويستعيده. لكن «كورتز» و«مالرو» ـ أيضاً ـ مخلوقان من إنتاج زمنهما ولا يستطيعان القيام بالخطوة التالية وهي إدراك أن ما رأياه رؤية معوقة وازدرائية، بوصفه «ظلاماً» غير أوروبي، كان في الواقع عالماً غير أوروبي يقاوم الإمبريالية كي يستعيد ذات يوم السيادة والاستقلال لا من أجل أن يعيد تأسيس الظلام، كما يقول «كونراد» بصورة تقليصية. إن محدودية «كونراد» المأساوية هي أنه لم يكن قادراً رغم أنه رأى بوضوح أن الإمبريالية على مستوى أول كانت جوهرياً سيطرة وسرقة للأرض خالصتين، على أن يستخلص عندئذ أن الإمبريالية ينبغي أن تنتهي كي يعيش «الأصلانيون» حياتهم أحراراً من السيطرة الأوروبية. وكمخلوق لزمنه، لم يكن في وسعه أن يمنح الأصلانيين حريتهم، رغم تنقيده الصارم للإمبريالية التي استعبدتهم»[(١)].

المثال الخامس:

«إننا إذ نقرأ «كيم» اليوم نستطيع أن نراقب فناناً عظيماً أعمته ـ بمعنى من المعاني ـ تبصراتُه الشخصيةُ النفَّاذة حول الهند. خالطاً بين الحقائق التي أبصرها بكل ذلك التلوين والحذق ومفهوم أن هذه الحقائق دائمة وجوهرية. إنَّ «كيلنغ» يستعير من الشكل الروائي خصائص يحاول أن يلويها لتلائم هذه النهاية التي هي أساساً نهاية مربكة محيرة. لكن لا ريب أن ثمة مفارقة لاذعة فنية عظيمة في أنه لا ينجح حقاً في هذا الإرباك المحير، وإن محاولته استخدامَ الرواية لهذا الغرض تؤكد من جديد نزاهته واكتماله الجمالي. إن «كيم» بأقصى درجات التأكيد ليست رسالة سياسية وإن ما ينبغي أن نحتفظ به بعزم بوصفه المعنى المركزي للكتاب هو

---

(١) المرجع السابق، ص٩٩.

اختيار «كيلنغ» للشكل الروائي ولشخصيته «كيم أوهارا» ليتعالق بعمق مع هندٍ التي أحبها لكنه لم يستطع أن ينالها بشكل سليم. عندئذ يكون بوسعنا أن نقرأ «كيم» كوثيقة عظيمة للحظتها التاريخية، ونقرأها أيضاً كعلامة مضيئة على الطريق المؤدي إلى منتصف ليلة ١٤ ـ ١٥ آب (أغسطس) عام ١٩٤٧م ـ ليلة استقلال الهند ـ وهي لحظة أنجز أطفالها الكثير الكثير من أجل أن ينقحوا إحساسنا بثراء الماضي وبمشكلاته المستمرة الباقية»[١].

وفي الأمثلة الخمسة السابقة نستطيع أن نسمع صوت المستعمِر بوضوح، ويجتهد سعيد في إبراز صوت المقاوِم ـ المستعمَر الذي يسعى لتحرره وإزالة الوشم السلبي الذي رسمه الإمبرياليون على جسده المنهك، ومن تأمل في هذه الأمثلة عرف «القراءة الطباقية» السعيدية.

إن القراءة الطباقية أتى بها سعيد كمنهج نقدي ضد المدارس البنيوية وما بعد البنيوية التي عزلت النص عن محيطه، فالنص عند سعيد منتج ثقافي له وجود مادي أو محسوس أي: أنه ليس بناء خاملاً، بل هو فعل يقع في مكان ما في عالم الحس ـ العالم المادي ـ وله تاريخ اجتماعي وسياسي وثقافي[٢]. ويبين التدقيق في الصفات التي يسبغها إدوارد سعيد على القراءة الطباقية، أن هذا التحليل في الغالب الأعم نوع من القراءة التي تعتمد على تحليل النصوص ذاتها، تهدف أساساً إلى معالجة النص وما يحويه من المسكوت عنه والمنطوق به في علاقته بالعالم الذي انبثق هذا النص منه، والذي يخاطبه في الوقت نفسه[٣].

إن القراءة الطباقية قراءة مقاوِمة في وجه الاستعمار الغربي، ليظهر صوتاً كان خافياً مع الصوت الذي برز بقوة السيطرة، فتسمع صوت المستعمر الأبيض الذي جعل نفسه مركز الكون، وصوت المقاومة التي ترفع صوتها لتقول: نحن هنا فلستم وحدكم.

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢٣.

(٢) المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٤٠.

(٣) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٦٢.

خامساً: النهج المقاوِم:

حياة إدوارد سعيد العلمية والعملية تشهد له بأنه مقاوِم في خطه النقدي، ومقاوِم لقوى الاستعمار الإمبريالية، ومقاوم ضد التعنت الإسرائيلي، حتى تعرضت حياته للخطر عدة مرات، وضُيّق عليه إعلامياً مدة من الزمن بسبب نهجه المقاوِم.

يصف سعيد النقد الأدبي بـ«المعارِض» «وتأتي هذه الإضافة من اهتمامه بطبيعة النقد الجوهرية، ألا وهي أن النقد الأدبي لا بد وأن يرى نفسه معزِّزاً للحياة، ومعارضاً معارضة بناءه لكل شكل من أشكال القهر والسيطرة والإهانة، فأهدافه الاجتماعية هي المعرفة التي لا تدعو إلى القسر، والتي تم إنتاجها للقيام على حرية الإنسان»[١].

ويقصد بالمعارضة هنا «المقاومة الهادفة إلى التصدي لجميع ألوان القهر سواء أكان سياسياً أم اجتماعياً أم اقتصادياً.. وهكذا يتعين على النقد الأدبي ألا يتجاهل تمثيل أي من التجارب التي يتمثل فيها قاهر ومقهور، فإنه بتسليط الضوء على أبعاد مثل هذه التجارب، يستطيع الناقد تحقيق إضافة حقيقية، بمساعدة القارئ على فهم هذه التجربة على وجهها الصحيح، هذا إن لم يحقق تغيراً على أرض الواقع برفع الظلم عن المظلوم. ومن أهم أشكال الهيمنة التي يجب على النقد السعي إلى معارضتها، تلك المتعلقة بتأكيد تفوق ثقافة على أخرى، ومن الطبيعي أن يباهي أهل أي ثقافة بأنفسهم وثقافتهم، إلا أن ترجمة هذه المباهاة إلى ممارسات تتسم بالعنف، بهدف محو الثقافات الأخرى، يتطلب تدخل المثقف ومعارضته»[٢]، لذلك يقول سعيد: «إن النقد دنيوي وفي الدنيا ما دام يقاوم التمركز الأحادي الجانب، وهو المفهوم الذي أدرك أنه يعمل بالتعاون مع التشرنق العرقي، والمفهوم الذي يبيح لثقافة أن تتقنع هي نفسها بقناع السلطان الخاص الذي تتحلى به بعض القيم على غيرها من القيم الأخرى»[٣].

---

(١) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٥٦.

(٢) المرجع السابق، ص٥٦.

(٣) العالم والنص والناقد، ص٥٦.

ينطلق سعيد في جعل النقد مُعَارِضاً من نظرية البنوة والتبني (أو القرابة والتقرب)، ويؤكد في كتابه «العالم والنص والناقد» أن التحول من البنوة إلى التبني «from filiation to affiliation» يوجد في أي مكان في الثقافة ويجسّد الشيء الذي يدعوه «جورج سيميل» بالسيرورة الثقافية العصرية التي بواسطتها تستولد الحياة أنماطاً لها على الدوام»[١].

لذلك يصف الانتقال من فكرة، أو إمكانية واهنة عن القرابة إلى ذلك النظام التعويضي الذي ـ سواء أكان حزباً، أم مؤسسة، أم ثقافة، أم زمرة من العقائد، أم حتى رؤيا دنيوية ـ بأنه يوفر للرجال والنساء شكلاً جديداً من أشكال الصلة التي يدعوه بالتقرّب والتي هي بمثابة منظومة جديدة في الوقت نفسه. ثم يقول: «وهكذا فلئن كانت صلة القرابة قد تماسكت بعضها مع بعض بفعل روابط طبيعية وأشكال سلطوية طبيعية ـ أي: ما مضمونه الطاعة والخوف والحب والاحترام وتصارع المؤسسات ـ فإن صلة التقرب الجديدة تحيل هذه الروابط إلى ما يبدو شكلاً من أشكال العلاقات الشخصية ـ كالوعي النقابي وإجماع الآراء والزمالة الجامعية والاحترام المهني والطبقة وهيمنة الثقافة السائدة.

فمخطط القرابة يعود إلى شعاب من صلب الطبيعة وصلب «الحياة»، في حين أن التقرب يعود بالحصر إلى الثقافة والمجتمع»[٢].

ويهدف من خلال حديثه عن القرابة والتقرب إلى تبيان «أن القرابة، بالشكل الذي تطورت فيه من خلال الدراسة والنظريات النقدية المطروحة بطرق معقدة من قبل الحركة العصرانية، تنجب التقرب. والتقرب يصبح شكلاً من أشكال تمثيل عمليات القرابة الموجودة في الطبيعة، على الرغم من أن التقرب يأخذ أشكالاً ثقافية واجتماعية لا بيولوجية وموثقة اجتماعياً»[٣].

ويقول سعيد: بأن «الوعي النقدي المعاصر يقف بين إغرائين متمثلين بقوتين عاتيتين مترابطتين تستقطبان الاهتمام النقدي.

(١) المرجع السابق، ص٢٤.
(٢) المرجع السابق، ص٢٨، ٢٩.
(٣) المرجع السابق، ص٢٤.

فالأولى: هي الثقافة التي يرتبط بها النقاد بالقرابة (بالولادة والانتماء القومي والمهنة).

والثانية: هي الطريقة أو المنظومة التي يكتسبها النقاد من خلال التقرب (بالقناعة الاجتماعية والسياسية، وبالظروف الاقتصادية والتاريخية، وبالجهد الشخصي والإرادة الحديدية).

وكلتا هاتين القوتين ما فتئتا تدأبان على ممارسة الضغوط منذ ردح طويل من الزمن إلى أن وصلتا بالنقد إلى وضعه الراهن.

وإن اهتمامي بشخصيات من القرن الثامن عشر كـ«فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) و«سويفت[١]» ـ على سبيل المثال ـ ينطلق من التسليم بداهة بمعرفتهما أن عصرهما كان يطالبهما أيضاً بمطالب ثقافية ومنهجية، الأمر الذي جعل مهمتهما الشاقة تتمثل بمقاومة هذه الضغوط في كل ما أقدما على فعله، مع أنهما كانا بالطبع كاتبين دنيويين ومرتبطين بزمانهما ارتباطاً مادياً»[٢].

ويطرح سعيد خيارين أمام الناقد المعاصر:

«**أولهما**: هو التواطؤ الضروري مع الأنموذج الذي وصفته، إذ لما كان الناقد ييسرّ ـ لا بل وينشط بالفعل ـ انتقال الشرعية من القرابة إلى التقرب، فهو يشجع ـ في تأديته دور القابلة عملياً ـ تبجيل الدراسات الإنسانية وتبجيل الثقافة الطاغية التي خدمتها تلك الدراسات. وهذا الموقف يحافظ على العلاقات القائمة ضمن الدائرة الضيقة لكل ما هو طبيعي ومناسب ومجد «لنا»، ويستبعد من ثم البعد اللاأدبي، واللاأوروبي، وقبل كل شيء، يستبعد البعد السياسي الذي ينطوي عليه الأدب كله والنصوص كلها أيضاً. وعلاوة على ذلك فإنه يفضي إلى قيام منظومة أو نظرية نقدية يكمن إغراؤها بالنسبة للناقد في أنها تحل كل المشكلات التي تنجم عن الثقافة. وكما قال «جون فيكيت»: «فإن هذا يعبر عن

---

(١) جوناثان سويفْت (Jonathan Swift) (١٦٦٧ ـ ١٧٤٥م): شاعر وناقد ورجل دين وكاتب سياسي إنجليزي. يُعتبر أعظم الكتاب الساخرين في الأدب الإنجليزي، وقد عُرف بخاصةٍ بتهكُّمه على التعلّق الأعمى ببعض الأشكال والأنماط الاجتماعية والدينية. أشهر آثاره: «رحلات غاليفر» وفيها سخر سويفت من كل شيء.

انظر: معجم أعلام المورد، ص٢٤٧.

(٢) العالم والنص والناقد، ص٢٩، ٣٠.

السخط الحديث على الحقيقة، ولكنه يعمل باطراد على دمجها واستيعابها ضمن أصناف العقلانية الاجتماعية (والثقافية) السائدة. وهذا ما يخلع عليها فتنة مزدوجة، فضلاً عن أن النطاق المتوسع تمشياً مع النمط المتوسع لإنتاج وتكاثر الحياة الاجتماعية، يمدها بأسباب القوة كي تكون أيديولوجياً عظيمة»[١]. فهذا البديل وهو تشجيع الناقد للانتقال من القرابة إلى التقرب يرى فيه سعيد خللاً كبيراً عند الناقد، ويؤدي إلى تشجيع الثقافة الضيقة المحيطة به.

وأما الثاني: «فهو أن يدرك الناقد الفرق القائم بين القرابة الغريزية وبين التقارب الاجتماعي، وأن يبين كيف أن التقرب يفضي أحياناً إلى ولادة القرابة، لا بل ويصوغ لها أشكالاً في بعض الأحيان الأخرى. وهكذا يصبح للتو معظم العالم الاجتماعي والسياسي متاحاً للناقد ومفتوحاً أمام التمحيص العلماني، على غرار ما لاحظنا في كتاب «المحاكاة» كيف أن «أورباخ» لم يكن يبدي إعجابه بداهة بالقارة الأوروبية التي افتقدها جراء المنفى وحسب، بل وكان ينظر إليها نظرة جديدة كمشروع اجتماعي وتاريخي مركب يخلقه ويعيد خلقه دون انقطاع رجال ونساء في المجتمع. إن هذا الوعي النقدي الدنيوي بمقدوره أن يتفحص ـ أيضاً ـ تلك الأشكال من الكتابة التي ترتبط بالأدب بصلة التقرب والتي تستثنى من ميدان الأدب نتيجة الاقتناص الأيديولوجي للنص الأدبي في صميم المنهاج الدراسي الإنساني كما هو عليه واقع الأمر في هذه الآونة»[٢]. وهذا منطلق سعيد في جعله النقد يسري على الجميع، ويخالف السائد من الأفكار والأطروحات.

ويدعو سعيد بأن يكون المثقف «صاحب «وعي نقدي» وعي لا يكون حبيس إيديولوجية ما أو حزب ما، حتى يتمكن من إعادة النقد إلى العالم، والبحث عن حرية الرأي وحرية التعبير. وتتجلى قوة تأثير المقاومة في قدرة المثقف إلى أن «يرد بالكتابة» على كتابة الإمبريالية الاستعمارية، أو تتجلى في قدرته على أن ينطلق بالصدق في حديثه إليها عن الظلم»[٣].

---

(١) المرجع السابق، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق، ص٢٩.

(٣) المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٣٧.

إن صفة المقاومة لم يعدها سعيد أحد صفات النقد، بل ذهب إلى أبعد من ذلك في قوله: «لو شئت استعمال كلمة واحدة متساوقة مع «النقد» ـ لا من باب التخفيف له بل من باب التوكيد ـ لكانت كلمة «المقاوم». فلئن كان من المتعذر تقليص النقد إلى مذهب أو إلى موقف سياسي حول مسألة معينة، ولئن كان يتوجب وجوده في الدنيا وهو مدرك لذاته في الوقت نفسه أيضاً، لقضى الواجب أن تكون هويته حينئذ هي اختلافه عن الأنشطة الثقافية الأخرى وعن منظومات الفكر أو المنهج. وإن النقد في شكه بالمفاهيم التجميعية وبسخطه على الأمور المجسدة ونفوره من النقابات والمصالح الخاصة والإقطاعات ذوات الصبغة الإمبريالية ومن تعويد الفكر على السير على الصراط المستقيم، يكون على أقرب ما يكون إلى نفسه ويكون ـ إن كانت المفارقة موضع تسامح ـ على أبعد ما يكون عن نفسه في اللحظة التي يبدأ بها تحوله إلى عقيدة منظمة. وعلاوة على ذلك فكلمة «ساخر» ليست بالكلمة النابية إن أضيفت إلى كلمة «مقاوم» لأن النقد بالأساس ـ ولسوف أكون هنا في غاية الوضوح ـ يجب أن يرى نفسه مشجعاً للحياة ومعارضاً، بحكم تكوينه، لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم، مع العلم أن أهدافه الاجتماعية تتمثل بإنتاج المعرفة بحرية بعيداً عن القسر ولمصلحة الحرية البشرية[١].

ويرى أن مسؤولية المثقف تكمن في وضعه كوسيط نقدي يستطيع التعبير عن رؤى متعددة للممارسات الواقعية والاجتماعية والفكرية المختلفة ومن بينها ـ بطبيعة الحال ـ التعبير عن الفعل الثقافي «الهجين» الذي يراه سعيد نوعاً من أشكال النضال ضد القوى الإمبريالية المختلفة فإذا كان دور الناقد الدنيوي ـ كما شرحه سعيد في مقاله Secular Criticism ـ هو الإقامة في الفضاء «البيني» بحيث يصبح عابراً لحدود القوميات والانتماءات السياسية والأكاديمية بل عابراً للحدود بين الثقافة والإمبريالية، بين النص والعالم، بين الماضي والحاضر، فإن مشروعه النقدي برمته هو تجسيد لهذا الدور[٢]. ويتمركز دور المثقف بنظرية سعيد في

(١) العالم والنص والناقد، ص٣٤، ٣٥.

(٢) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٥٦.

المقاومة، «فالفضاء البيني الذي عاش فيه إدوارد سعيد ـ حياته في عالمين مختلفين في آن بوصفه أحد أعضاء هيئة التدريس بجامعة كولومبيا، وبوصفه فرداً في منفى ـ هذا الفضاء البيني الذي عاش فيه شكَّل نص هويته، ومن ثم نص كتاباته هذه المفارقة التي تنطوي عليها هويته كانت القوة الدافعة التي أكسبت كتاباته قوة تأثيرها الفكرية؛ فهذا التناقض الظاهري هو الذي عين موضعاً لكتاباته في عالم الوجود والتجربة؛ أي: وضعها في سياق مادي محسوس وبذلك صار له ولكتاباته موضع في هذا العالم لقد أفضت حياته في المنفى إلى صياغة المفاهيم التي أسماها «نزعة الاحتفاء بعالم الدنيا» و«روح الهواية» و«نزعة الاحتفاء بعالم الحس»، وهي مفاهيم أتى بها من أجل دحض المعترف به رسمياً من ادعاءات ثقافية وصور من الظلم الاجتماعي والسياسي»(١).

فالمثقف عند سعيد: «يمثل رسالة فردية يحملها، وطاقة يبذلها، وقوة عنيدة تشتبك ـ باعتبارها صوتاً ملتزماً يسهل التعرف عليه في اللغة والمجتمع ـ مع عدد هائل من القضايا التي ترتبط جميعاً في نهاية الأمر بمزيج من التنوير والتحرر أو الحرية»(٢).

ويميز سعيد بين نوعين من النقد الأدبي: النوع المنغلق على ذاته، المنتج لتحليلات تعمد إلى تبجيل الثقافة القومية المبني على الحط من شأن الثقافات الأخرى والنوع الآخر الذي يعمل «دون أدنى محاولة تجاه إنتاج ما يؤدي بالقارئ إلى التبعية أو المذهبية. . . وبالنسبة لمستقبل آثار هذا النوع من النقد، فإنها أشبه ما يكون أن يطلق عليه اسم المعارضة والعلمانية»(٣) وهو النوع الذي يتبناه سعيد.

ويشير في «المثقف والسلطة» إلى تقسيم ـ عالم الاجتماع الأمريكي ـ «إدوارد شيلز» (١٩١١ ـ ١٩٩٥م) للمثقفين، فهم إما يعارضون المعايير والأعراف السائدة، أو أنهم يتخذون موقف الذي يسمح بالتكيّف والتوافق؛ إذ ينحصر همهم

---

(١) المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٣٧.

(٢) المثقف والسلطة، ص١٣٠.

(٣) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٥٧.

في توفير النظام والاستمرار في الحياة العامة» ثم يعلق سعيد على هذا التقسيم: «وأنا أرى أن الإمكانية الأولى فقط من هاتين هي التي تصدق على دور المثقف الحديث ـ أي: مهمة الطعن في المعايير والأعراف السائدة ـ والسبب على وجه الدقة هو أن هذه المعايير والأعراف السائدة ترتبط اليوم ارتباطاً وثيقاً بالأمة؛ لأن الأمة هي التي تأمر بها على أعلى المستويات، والأمة دائماً ما تؤمن بمذهب النصر والغلبة، وهي دائماً تشغل مواقع السلطة، كما أنها دائماً ما تفرض الولاء والخضوع»[1].

وعلى هذا لا يسعى النقد الذي يناصره سعيد إلى مد الصلات بين النص والعالم فقط، بل يسعى إلى تحدي الروح المذهبية التي تنتج عن التحرك في إطار نظام نقدي مغلق، فهو يكره نزعة امتصاص فردية الناقد أو القارئ أو المؤلف على حد سواء داخل حدوده الفكري النظامي الجامد. ومن هنا يأتي هجومه على النوع الثاني من أنواع النقد الذي «يسعى صراحة إلى تحقيق خضوع قارئيه وتماهيهم معه»[2].

ويدعو إلى وجود المفكر أو المثقف المستقل، وهو «شخص لا يتقيد بما يدين له من فضل إلى ما يربطه بالجامعات التي تدفع الرواتب، أو الأحزاب السياسية التي تطلب الولاء للخط السياسي للحزب، أو هيئات المستشارين التي تتيح حرية إجراء البحوث، ولكنها بأساليب دهاء وحذق، تصبغ أحكامهم بالصبغة التي تريدها وتفرض القيود على الصوت الذي يحاول الانتقاد. وكما يقول المفكر الفرنسي «ريجيس ديبراي» (١٩٤٠م): ما إن تتسع دائرة المثقف إلى ما يتجاوز غيره من المثقفين ـ وبعبارة أخرى، عندما يحل القلق على إرضاء جمهور ما أو صاحب عمل ما، محل الاعتماد على المثقفين الآخرين في المناظرة والحكم ـ حتى تتضرر رسالة المثقف.. قد لا يؤدي ذلك إلى إلغائها، ولكنه قطعاً يعيقها»[3].

---

(١) المثقف والسلطة، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٢) قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص٥٧.

(٣) المثقف والسلطة، ص١٢٢.

ويرى سعيد أن المفكر المستقل له مهمة واحدة، ثم يوضحها باستشهاده بكلام ـ عالم الاجتماع الأمريكي ـ «سي. رايت ميلز» (١٩١٦ ـ ١٩٦٢م): «يعتبر الفنان المستقل من الشخصيات القليلة المؤهلة لمقاومة ومحاربة تنميط كل ما يتمتع بالحياة حقاً وقتله. ونظرة الرؤية الآن تتضمن القدرة على مداومة نزع الأقنعة وتحطيم الأشكال النمطية للرؤية والفكر التي تغرقنا فيها وسائل الاتصال الحديثة ـ أي: نظم الصور التمثيلية الحديثة ـ. إن عالَمي الفن الجماهيري والفكر الجماهيري يزداد تسخيرهما لتلبية متطلبات السياسة. ولذلك فلا بد من تركيز التضامن والجهود الفكرية في مجال السياسة. فإذا لم يرتبط المفكر بقيمة الحقيقة في الكفاح السياسي، فلن يستطيع تلبية متطلبات الحياة الواقعية، بصفة عامة، بمستوى المسؤولية اللازمة». ثم يعلق سعيد على هذه الفقرة بأنها «جديرة بالقراءة وإعادة القراءة، لما تزخر به من إشارات دالّة مهمة، وما تؤكد في أكثر من موضع: أن السياسة حولنا في كل مكان؛ وليس بوسع أحد أن يفرَّ إلى عالم الفن أو حتى عالم الفكر أو حتى عالم الموضوعية المنزَّهة عن الغرض أو النظريات المتعالية. فالمثقفون ينتمون إلى عصرهم، وتسوقهم معاً السياسة الجماهيرية القائمة على الصور الفكرية التي يجسدها الإعلام أو صناعة أجهزة الإعلام، وهم لا يستطيعون مقاومة هذه الصور إلا بالطعن فيها، والتشكيك فيما يسمى «بالروايات الرسمية» ومبررات السلطة التي تروجها أجهزة الإعلام إذ يتضمن اتجاهات فكرية تكرس بقاء الأوضاع الراهنة ووضع الأمور في إطار منظور مقبول للأمر الواقع. كما أنهم يقومون بما يسميه «ميلز» نزع الأقنعة، وتقديم صورة بديلة يحاول المثقف فيها أن يكون صادقاً ما وسعه الصدق»[1].

وبعد أن يبين سعيد سبب رفضه التعاون مع القوى التي يراها المسؤولة الأولى عن آلام شعبه الفلسطيني، نجده يقول في «المثقف والسلطة»: «إنني على أتم الاستعداد للاعتراف بأن هذه المواقف التي اتخذتها تمثل امتداداً لما يسفر عنه كوني فلسطينياً ـ أساساً ـ من مواجهة مع المحال، ومن نتائج خاسرة بصفة عامة: فليست لنا سيادة على أرضنا، ولم نحرز إلا انتصارات ضئيلة لا يتاح لنا الاحتفال بها إلا في أضيق الحدود. وربما كانت هذه المواقف تمثل ـ أيضاً ـ

---

(١) المرجع السابق، ص٥٦، ٥٧.

محاولة لإضفاء طابع عقلانيّ على عُزُوفي عن مجاراة الكثيرين في الالتزام الكامل بقضيةٍ ما أو حزب ما، والانغماس التام في العقيدة وفي الالتزام. وقصارى القول: إنني لم أستطع ذلك، وفضلت الاحتفاظ باستقلال اللامنتمي...»[١].

ويتحدث عن الخطر الخاص الذي يتهدد المثقف اليوم ـ سواء في الغرب أم في العالم غير الغربي ـ بأنه «لا يتمثل في الجامعة، ولا في الضواحي، ولا في الطابع التجاري البغيض الذي اكتسبته الصحافة ودور النشر، ولكن في موقف سوف أطلق عليه صفة الاحتراف المهني. وأعني بالاحتراف المهني أن تنظر إلى عملك الثقافي باعتباره شيئاً تؤديه لكسب الرزق، ما بين التاسعة والخامسة مساءً، وإحدى عينيك على الساعة، والعين الأخرى مصوَّبة نحو ما يُعتبر السلوك المهني ـ أي: عدم «قلقة المركب» وعدم الانفلات خارج النماذج أو الحدود المقبولة، وأنت تجعل نفسك قابلاً للتسويق وقبل كل شيء لائق المظهر، ومن ثم تصبح لا خلاف عليك، وتصبح غير سياسيّ، بل تصبح موضوعياً»[٢].

ويطبق سعيد معايير الناقد المعارض على ذاته باعتباره ناقداً أدبياً، ويصرِّح بأنه لم ينخرط في أي فريق أو ينضم إلى أي حزب، ولم يجند نفسه لخدمة أحد طوال عمره، ثم يقول: «والحقيقة المؤكدة هب أنني اعتدت العيش على الحافة، خارج دائرة السلطة، وأقول ـ أيضاً ـ إنني ـ ربما بسبب افتقاري إلى المواهب التي تكفل للمرء موقعاً داخل تلك الدائرة المسحورة ـ لم أستطع في يوم من الأيام أن أؤمن إيماناً كاملاً بالرجال والنساء ـ فما هم في آخر الأمر إلا رجال ونساء فحسب ـ الذين يقودون القوات، ويتزعمون الأحزاب والبلدان، ويمسكون بزمام سلطة لا يتحداها أحد أساساً. أما عبادة الأبطال، بل وفكر البطولة نفسها عندما تنسب إلى معظم الزعماء السياسيين، فلم تنجح يوماً في إثارة أدنى إحساس لدي.. إنني أعارض التحول إلى عبادة أي رب سياسي أو الإيمان به مهما يكن نوع هذا الرب. فأنا أعتبر أن هذا وذاك يمثلان سلوكاً لا يليق بالمفكر. ولا يعني هذا أن على المفكر أن يظل واقفاً على حافة الماء، وقد يغمس أصبع قدمه فيه من حين لآخر، بحيث لا يصيبه البلل إلا لماماً، إذ إن كل

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٩، ١٨٠.

(٢) المرجع السابق، ص١٣٠.

ما كتبته في هذه المحاضرات يؤكد أهمية الالتزام المشبوب للمفكر أو المثقف، ومواجهة الأخطار، وقبول الإفصاح عما لديه مهما يكن، والاستمساك بالمبادئ، والتعرض للإساءة في المناقشة، والانغماس في القضايا الدنيوية»[١].

لقد وضع إدوارد نظريته في المقاومة بغرض الإطاحة بما سبق نظريته من افتراضات بشأن دور المثقف في الحياة العامة؛ فهو لم يكن راضياً عن النظرية الأدبية والنظرية الثقافية في نماذجهما السائدة، وذلك لأن اهتمامه كان موجهاً إلى الظروف المادية المحيطة بالتفكير والكتابة، ولذلك فقد حمل بشدة على القهر السياسي والثقافي، مع تركيزه على السلطة الاستعمارية والخطاب الاستعماري»[٢]، ولذلك يعتبر: «المثل الأعلى للمثقف أم المفكر، هو أن يمثِّل التحرر والتنوير، ولكن دون أن يصبح هذان مطلقاً من المجردات أو من الأرباب النائية ذات اللون الشاحب التي تُعبد وحسب. فكل ما يمثله المفكر أو المثقف ـ أي: ما يمثله هو والصور التي يقدم بها الأفكار إلى جمهور ما ـ يرتبط دائماً بحياة المجتمع وخبراته المتصلة الحلقات، بل ينبغي أن يظل دائماً عنصراً حيّاً من عناصرها: من حياة الفقراء، والمحرومين، ومن لا يمثلهم أحد ولا يسمع أصواتهم أحد، ومن حُرموا من أي سلطة»[٣].

وبسبب هذا النهج المقاوِم للإمبريالية وتفكيك خطابها تجاه الدول المستعمَره، وإبراز دور القوى المعارضة للاحتلال الأجنبي عُدَّ سعيد مؤسساً لنظرية الخطاب الكولونيالي ـ الاستعماري ـ[٤]. ويعتبر كتابه «الاستشراق» قد فتح حقلاً جديداً في الدراسات الأكاديمية يعرف بدراسات ما بعد الكولونيالية[٥].

ويفرِّق الباحثان «بيل آشكروفت»، و«بال أهلواليا» بين نظرية الخطاب

---

(١) المرجع السابق، ص١٧٨ ـ ١٨١.

(٢) المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٣٨.

(٣) المثقف والسلطة، ص١٨٦.

(٤) إدوارد سعيد ومفارقة الهوية، السفر إلى الداخل.. إلى الضحية، عمر كوش، ضمن كتاب إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، ص٢٨٩، ٢٩٠.

(٥) الثقافة كممارسة نقدية، حسن خضر، ضمن كتاب إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر، ص١١٣.

الكولونيالي ونظرية ما بعد الكولونيالية بأن: «نظرية الخطاب الكولونيالي تلك النظرية التي تحلِّل خطاب النزوع الاستعماري والاستعمار، وهي التي ترشدنا إلى الطريقة التي يغطِّي بها مثل هذا الخطاب الأهدافَ السياسية والمادية للاستعمار: وهي التي تبرز المفارقات العميقة لذلك الخطاب بالإضافة إلى الطريقة التي تؤسس بها كلاً من الاستعمار والرعايا المستعمَرين.

ونظرية ما بعد الكولونيالية تتقصى وتطوِّر اقتراحات حول الأثر الثقافي للغزو الأوروبي على المجتمعات المستعمَرة، وطبيعة استجابات تلك المجتمعات. وكلمة الـ«ما بعد» في المصطلح تشير إلى «ما بعد بدء الكولونيالية» لا إلى «ما بعد نهاية الكولونيالية»، ذلك لأن الصراع الثقافي بين الإمبريالية والمجتمعات التي تعاني الهيمنة لا يزال مستمراً إلى الوقت الحاضر»[1].

إن تفكيك النص الكولونيالي الثقافي عند سعيد ـ على خلاف مدرسة التفكيك ـ لا يكتفي بتقويض خطاب الهيمنة المركزية الثقافية الأوروبية، وإنما يسعى لإدراج خطاب الأطراف والعالم الذي تم استعماره في ثقافة عالمية وليست عولمية»[2]. وكذلك يتميز بمفهومه للنقد الدنيوي، الذي يعني به نقداً حراً من تقييدات التخصص الفكري[3].

(١) إدوارد سعيد ـ مفارقة الهوية، ص٢٥.

(٢) سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١١٧.

(٣) إدوارد سعيد، مفارقة الهوية، ص٢٦.

الانتقادات الموجهة لإدوارد سعيد

منذ أن رأى كتاب «الاستشراق» النور تعرَّض إلى موجة كبيرة من الانتقادات وسبَّب تسوناميّاً نقديّاً للدراسات المهتمة بالشرق الأوسط، تحدثت بعض هذه الكتابات عن إدوارد سعيد وكتابه بصورة تهدف إلى التشويه والإقصاء، من خلال التشكيك في دافعه للكتابة عن هذا الموضوع، أو التحامل عليه لنقده مذهباً معيناً، فانبرى أتباع ذلك المذهب لسنِّ أقلامهم نقداً متعصباً تجاه سعيد ومؤلَّفه. ومن هذه الانتقادات ما صدر من المدافعين عن الصهيونية وإسرائيل؛ لأن سعيداً له موقف معلوم من تجاوزات إسرائيل وضمَّنها كتابه «الاستشراق»، بل إن ما دفعه للتأمل في الإمبريالية الغربية هو موقفها من فلسطين والفلسطينيين. ومن هذه الانتقادات ما كان طابعه موضوعياً يناقش أفكار سعيد، من غير شخصنة، أو عنصرية مذهبية أو مكانية.

يتحدث سعيد في كتابه «تعقيبات على الاستشراق» عن اتهام «الاستشراق» بالعداء للغرب، وأبدى أسفه البالغ لهذا الاتهام، وقد بذل جهداً للتغلب عليه[1]. ويقسِّم سعيد هذه الفكرة إلى جزأين يُناقَشان معاً تارة، وعلى نحو منفصل تارة أخرى:

الجزء الأول: هو الزعم المنسوب إليه ـ كما يصرِّح سعيد ـ والقائل بأن ظاهرة الاستشراق هي مجاز مجتزَأ، أو رمز مصغَّر للغرب بأسره، ويتوجب في الواقع اعتبار الظاهرة ممثِّلَة للغرب بأسره. وما دام كذلك ـ كما تقول الحجة ـ فإن الغرب بأسره عدو للشعوب العربية والإسلامية.

---

(١) انظر: تعقيبات على الاستشراق، ص١٠١.

الجزء الثاني: من الحجة المنسوبة إليه أقل إفراطاً، وهي القائلة بأن الغرب والاستشراق المفترِسَين قد انتهكا حرمة الإسلام والعرب، وأتى كتاب «الاستشراق» ليقف في الصف المساند للإسلاموية وللأصولية الإسلامية ـ كما يقول ـ[1].

ويرد سعيد هذه الاتهامات بأنه ينطلق من عداء صريح للنزعة الجوهرانية، «ومن التشكيك الجذري بجميع التعيينات التي تقدَّم كمقولات من نوع «الشرق» و«الغرب»، ومن حرص بالغ شديد على عدم الدفاع عن ـ أو حتى مناقشة ـ الشرق والإسلام. ومع ذلك فقد قُرِئ الاستشراق وكُتب عنه في العالم العربي بوصفه دفاعاً منهجياً عن الإسلام والعرب، رغم ما أشير إليه بوضوح من أنني ـ والكلام لسعيد ـ لا أنوي؛ إذْ لا أمتلك القدرة على إظهار الماهية الحقيقية لكل من الشرق أو الإسلام. والحق أنني أذهب أبعد بكثير في جزء مبكر من الكتاب، فأقول بأن كلمات مثل «الشرق» و«الغرب» لا تتوافق مع واقع ثابت يوجد كحقيقة طبيعية. فوق هذا أشير إلى أن جميع التعيينات الجغرافية هي مزيج عجيب من التجريبي والخيالي»[2].

ويظهر أن اتهامه بالدفاع عن الإسلام من أشد الاتهامات على نفسه؛ لأن هذه التهمة تخالف النزعة الإنسانية والعلمانية التي ينطلق منها؛ فلذا نجده يتبرأ من هذه التهمة في مواطن متفرقة، ففي كتابه «تغطية الإسلام» ذكر في البداية أن هذا الكتاب ما أبعَدَه أن يكون دفاعاً عن الإسلام، فذلك أمر بعيد الاحتمال، وجهد لا طائل من ورائه في حدود ما يرمي إليه الكتاب الذي يقتصر على وصف صور استعمال المصطلح «الإسلام» في الغرب[3]. وفي تعقيب له على الاستشراق نُشر في عام ١٩٩٤م يقول: إن «محاججتي بعيدة عن أن تكون دفاعاً عن العرب أو الإسلام كما فهم البعض كتابي»[4]. وبهذا يتضح أن حديث سعيد عن الشرق أو العرب أو الإسلام لم يقصد منه الدفاع بل كان يهدف إلى إبراز

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٠١، ١٠٢.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٠٢.

(٣) انظر: تغطية الإسلام، ص٣٨.

(٤) تعقيبات على الاستشراق، ص٣٨.

التمثيلات ولغة الخطاب الغربي تجاه الشرق، وأن هذه اللغة الغربية الاستعلائية لا تخدم مصالح الإنسانية.

ومع استماتة سعيد لإبعاد تهمة الدفاع عن العرب، لكننا نلاحظ أنه حمل راية الدفاع عنهم انطلاقاً من تخصصه في النقد الأدبي، والمتأمل في سبب رجوع سعيد إلى العالم العربي واهتمامه بقضاياه بعد حرب النكسة أو الأيام الستة في عام ١٩٦٧م والتي فيها تم احتلال القدس كاملة، وكذلك الجولان، وقطاع غزة، والضفة الغربية، وسيناء[١]، أضف إلى ذلك نشاطه السياسي مع منظمة التحرير محاولة منه لإصلاحها، ثم بعده عنها ليقينه بعدم جدوى مشاركته فيها للقضية الفلسطينية، وتبنيه لهذه القضية في مؤلفاته ومقالاته ولقاءاته التلفزيونية، وتباكيه على أرضه التي ولد فيها وكتاباته حول المنفى والصعوبة التي يواجهها الفلسطينيون، كل هذه الأمور تدل على أن سعيداً حمل راية الدفاع عن العرب والقضية الفلسطينية على وجه التحديد، ولا يمنع ذلك من أنه يؤمن بالمبادئ الإنسانية والعلمانية والنظريات النقدية التي دافع عنها. أما دفاعه عن الإسلام فيأتي في إطار دفاعه عن القضايا العربية والنهضة العربية التي كان عمقها الإسلام.

إن أصول سعيد العربية ودفاعه عن حقوق الفلسطينيين جعلاه موطن تهمة، وأضحت رؤيته محل تشويه من قبل أطراف متعددة. وفي الجانب النقدي سأتناول الموضوع من زاويتين: الأولى: الانتقادات الموجهة إلى سعيد من قبل المعارضين لفكرته، والثانية: النقد الذي انتقدته عليه في ضوء المنهج الإسلامي، وسأتطرق لهذه المسائل وفق هذا الترتيب:

أولاً: النقد الماركسي.

ثانياً: النقد الصهيوني.

ثالثاً: النظرة الضيقة للاستشراق.

رابعاً: ضعف اطلاعه على دراسات المستشرقين تجاه الإسلام.

خامساً: نقد النزعة الإنسانية عند إدوارد سعيد، وموقف الإسلام منها.

سادساً: نقد الدنيوية عند إدوارد سعيد، وموقف الإسلام منها.

---

(١) انظر: خارج المكان، ص٣٥٦.

أولاً: النقد الماركسي:

تحامل الماركسيون على إدوارد سعيد؛ بسبب موقفه من «كارل ماركس» (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، مع تأكيده أثر الماركسيين عليه أكثر من المنهج الماركسي نفسه[١]، إلا أن تعريضه بـ«ماركس» في كتابه «الاستشراق» جعل الماركسيين يشنون هجوماً نقدياً قاسياً عليه. بل يرى الماركسي إعجاز أحمد بأن كتاب «الاستشراق» تحولٌ جلي من «ماركس» إلى «فوكو» (١٩٢٦ ـ ١٩٨٥م)؛ لأن سعيداً ـ كما يرى إعجاز ـ توسَّل «فوكو» توسلاً صريحاً، وأعلن سعيد بأن موضوع دراسته ـ الاستشراق ـ هو خطاب، وأرجع ذلك إلى نظرية الخطاب عند «فوكو»، فالماركسيون جُنَّ جنونهم ـ وخاصة الماركسيين العرب ـ؛ لأنهم يرون أن إدوارد انقلب على الماركسية بعد أن كان تابعاً لها ـ مع نفي سعيد هذا الانتساب ـ وأنه نبذَ «ماركس» في «الاستشراق» بوصفه مجرد مستشرق آخر[٢]، وفي هذا تجنٍّ على سعيد فلم يحصر الماركسية بأنها خطاب استشراقي وإنما أشار إلى الكولونيالية عند «ماركس» وبعده عن التعاطف الإنساني في تلك الكلمات.

تطرق سعيد لـ«ماركس» في بعض المواطن من «الاستشراق» وانتقد التعميمات المجردة ـ التمثيل ـ والأوصاف الجماعية مثل: اليهود، العرب، المسلمين، الشرقيين. . . إلخ، مما جعل مشاعر الإنسانية تتوارى لتسوغ ـ إلى حد ما ـ السيطرة الاستعمارية[٣]. يقول سعيد: «قام كارل ماركس بعدة تحليلات للحكم البريطاني في الهند، فحدد أولاً معنى النظام الاقتصادي الآسيوي، ثم وضع إلى جواره مباشرة مظاهر السلب والنهب البشري التي تعرض لها هذا النظام نتيجة التدخل الاستعماري الإنجليزي ونتيجة لجشعه وقسوته المباشرة. وكان يعود في كل مقال يكتبه إلى القول، باقتناع متزايد، بأن بريطانيا ـ حتى في

---

(١) العالم والنص والناقد، ص٣٤.

(٢) الاستشراق وما بعده: إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، ترجمة وتقديم: ثائر ديب، (دمشق، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٤م) ص٤٩.

(٣) سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٦. وانظر: الاستشراق، ص٢٥٤، ٢٥٥.

تدميرها لآسيا ـ كانت تتيح لها القيام بثورة اجتماعية حقيقية. وأسلوب «ماركس» يدفعنا دفعاً إلى مواجهة صعوبة التوفيق بين امتعاضنا الطبيعي باعتبارنا إخواناً في الإنسانية، من معاناة أبناء الشرق أثناء التحولات العنيفة التي يشهدها مجتمعهم، وبين الحتمية التاريخية لهذه التحولات؛ إذ يقول «ماركس»:

لا بد أن مشاعرنا الإنسانية تتأذى من مشاهدة تلك الآلاف من المنظمات الاجتماعية النشطة والوقورة وغير المضرة وهي تتعرض للانحلال والذوبان في الوحدات التي تتشكل منها، الأمر الذي يلقي بها في بحار الأحزان، ومشاهدة أعضائها الأفراد وهم يفقدون في الوقت نفسه الشكل القديم لحضارتهم ووسائل رزقهم المتوارثة، ولكننا ـ مهما يبلغ تأذينا من ذلك ـ يجب ألا ننسى أن تلك المجتمعات القروية الشاعرية، ولو كانت في ظاهرها غير مضرة، كانت على مر الزمان تمثل الأساس المتين للاستبداد الشرقي، وأنها حَبَستْ الذهن البشري في أضيق نطاق ممكن، فجعلته أداةً طيِّعةً للخرافات، واستعبدته وغلَّلَته بالقواعد التقليدية، وحرمته من كل جلال ومن الطاقات التاريخية جمعاء.

صحيح أن إنجلترا، عندما تسببت في إحداث ثورة اجتماعية في هندوستان، لم تكن دوافعها إلا أحقر المصالح، وصحيح أن خدمة هذه المصالح قسراً كان يتصف بالغباء، ولكن ليست هذه هي المسألة، بل المسألة هي: هل يستطيع الجنس البشري تحقيق مصيره دون ثورة أساسية في الحالة الاجتماعية لآسيا؟ فإذا كانت الإجابة بالنفي، فمهما تكن جرائم إنجلترا، فإنها كانت دون أن تدري وسيلة التاريخ في إحداث تلك الثورة»[1]. ثم يستشهد «ماركس» بأبيات لـ«جوته» كانت محل نقد من سعيد:

وإذن أعلينا أن نتألم من تلك الآلام
وهي تعود علينا بسرور عظيم؟
أفلم تهلك أرواح لا حصر لها
في ظل حكومة «تيمور الأغشم»[2].

ويَعتبر سعيد «أن مجرد الاستشهاد بـ«جوته» هنا يُعدُّ مؤشراً على المصادر

(١) الاستشراق، ص٢٥٢، ٢٥٣.
(٢) المرجع السابق، ص٢٥٢.

التي يستقي منها «ماركس فكرته عن الشرق، كما يُعدُّ علامة على تصور «ماركس» مسكون برومانتيكية مسيحانية ترى أن «الشرق ليس مهماً بوصفه مادة إنسانية بقدر ما هو عنصر في مشروع رومانتيكي للخلاص»[١]. ويشدد سعيد على التعارض الكامن في فكر «ماركس» بين التحليلات الاقتصادية ذات الطابع الاستشراقي ومشاعر التعاطف مع الشعب الهندي ذات الطابع الإنساني، ويخلص إلى أن وجهة النظر الاستشراقية هي التي تسود في آخر المطاف»[٢].

ويُعَدُّ صادق جلال العظم ومهدي عامل من أبرز الشخصيات التي اهتمت بنقد موقف إدوارد سعيد من «كارل ماركس»، لذلك سأقف مع أهم انتقاداتهما.

يشير العظم إلى أن الاستشهاد الذي ذكره سعيد غير كاف لتكوين صورة واضحة عن موقف «ماركس» من الشرق وأن حديث «ماركس» عن الدور التقدمي للاستعمار الإنجليزي في الهند لا يعد تسويغاً له بقدر ما يعبر عن رؤية تاريخية موضوعية، ويلاحظ العظم أن سعيداً قد تعامل مع «ماركس» بقسوة في حين إنه تعامل مع المستشرقين أمثال «جيب» (١٨٩٥ ـ ١٩٧١م) و«ماكدونالد» (١٨٦٣ ـ ١٩٤٣م) و«ماسينيون» (١٨٨٣ ـ ١٩٦٢م) بتعاطف كبير، مستنتجاً من ذلك أن هناك تحاملاً على ماركس، كما يسعى العظم إلى إثبات أن سعيداً نفسه قد وقع أسير النظرة الاستشراقية التي تهب جواهر ثابتة للحضارات تمنع أي تلاقح بينها أو تفاعل، كما وقع أسير تناقض يصعب حله حين انطلق من افتراض أن كل ثقافة مضطرة لأن تتصور الآخر انطلاقاً من رؤيتها للعالم ومن مفاهيمها، وبالتالي تصوغ تمثيلاً للشرق مخالفاً لواقعه[٣].

ويرى العظم أن نقد سعيد لـ«ماركس»، وإن اكتسى بمسوح أكاديمية، ينطوي على مواقف سياسية مؤيدة للهيمنة الأمريكية إذ إننا ـ من وجهة نظره ـ في مقابل «ماركس» الثوري والداعي للتحرر الإنساني، نجد سعيداً يقف مستشاراً

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٥٣، ٢٥٤.

(٢) سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٦.

(٣) ذهنية التحريم، صادق جلال العظم (لندن/ قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢م) ص٤٣ ـ ٤٦، وانظر: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٧.

للإمبريالية الأمريكية «عندما قدم نصيحته إلى صانعي السياسة الأمريكية وخبرائهم واختصاصييهم حول أفضل الأساليب وأفضل الطرق لتحسين شروط علاقة التبعية»[١].

ونلحظ في هذه الجزئية تحامل العظم على سعيد، ومحاولته إظهار كتابه «الاستشراق» بأن له هدفاً مناقضاً لهدف مؤلفه، والمتأمل لكتب سعيد - و«الاستشراق» على وجه الخصوص - يرى تجني العظم على سعيد، فكيف يقدِّم خدمة للإمبريالية الغربية وهو يفكفك الكولونيالية من أساسها؟! وهل يعقل أن الغرب الذي تمرَّس في تشويه الشرق كان ينتظر هذه الدراسة لتحسين تشويهه؟! بل نجد الضد من ذلك، فقد أصبح الشرقي أكثر وعياً بالخطاب الإمبريالي من ذي قبل، وتحسَّس الغربي من خطابه الهجومي المباشر؛ ليبحث عن مداخل أخرى، بل إن كلمة الاستشراق ذاتها استبدلت في كثير من المراكز المتخصصة إلى الدراسات الشرقية، أو الشرق أوسطية، أو غيرها من الأسماء؛ لقناعة المستشرق أن هذا الاسم أصبح ذا حساسية عند الشرقيين، وهذا كله يظهر الفجور في الخصومة عند العظم بسبب تعصبه لـ«ماركس». «كما أن العظم في تأويله هذا يصل بنا إلى موقف عبثي، إذ يبدو وكأنه يطالب سعيداً، إن كان يريد مقاومة الهيمنة، أن يترك الباحثين الغربيين يعمهون في نظرياتهم الخاطئة عن شرقهم الخيالي المزعوم، بدلاً من إرشادهم إلى أخطائهم المنهجية، وهو هنا يتخلى عن التوجه العام للنقد عند «ماركس» والذي يقوم على أن الجهل لا يفيد أحداً وأن نقد المعرفة الزائفة يساهم في تحرر الجميع»[٢].

يقول العظم في «دفاعاً عن المادية والتاريخ»: «لقد شخص إدوارد سعيد الاستشراق الغربي وكأنه إبستيمة (بنية معرفية) من إبستيمات[٣] «ميشيل فوكو»

(١) ذهنية التحريم، ص٤٩، وانظر: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة - ألف -، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٧.

(٢) سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة - ألف -، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٧.

(٣) الإبستيمة هنا تعني النمط المقبول من اكتساب المعرفة وتبويبها في فترة معينة، وهي توحد الخطابات المختلفة العلمية والاقتصادية والقانونية واللغوية وتكفل تماسكها داخل بنية أساسية من الافتراضات الضمنية عن وضع المعرفة. =

(١٩٢٦ ـ ١٩٨٥م)، وعند «فوكو» لكل عصر إبستيمته المعرفية التي تحكمه وهي مغايرة كلياً للإبستيمة المعرفية المسيطرة على العصر السابق له وتلك المسيطرة على العصر اللاحق له»[١].

وهو يلخص النتيجة التي يرى أن سعيداً يستخلصها بالتالي: بما أن ساسة الولايات المتحدة وصانعي القرار فيها، مع من يحيط بهم من خبراء واختصاصيين وعلماء في شؤون الشرق الأوسط، ملتزمون التزاماً مطلقاً ـ وعن بكرة أبيهم ـ بالإبستيمة الاستشراقية وواقعون تحت سيطرة رؤيتها للشرق، لا يمكن للسياسة الأمريكية إلا أن تكون معادية لقضايا تحرر الشعوب العربية عموماً، ولقضية الشعب الفلسطيني على وجه الخصوص؛ أي: أن سعيداً عند صادق العظم يرى أن أي تغيير حقيقي وجذري في السياسة الأمريكية المذكورة يتطلب إذن إحلال إبستيمة جديدة ومن نوع آخر محل الإبستيمة السائدة حالياً، وينتقل الناقد بعد ذلك في قفزة تلخيصية إلى أن السياسة العامة للدولة الإمبريالية الأعظم عند سعيد تتغير بتغيير الرؤية وتبديل الجهد المعرفي الذهني الكلي المغلق الذي يحدد تلك الرؤية ويتحكم فيها. وبما أن للشرق، وللشرق العربي تحديداً، إبستيمته المعرفية المسيطرة حالياً، فليس أسهل من أن يتحول الصراع مع الإمبريالية الأمريكية في المنطقة إلى صراع متعال بين إبستيمات ثقافية معرفية متنازعة لا أبطال لها إلا المنكرون والمثقفون، وينطوي هذا النوع من التحليل عند صادق العظم على نتيجة بعيدة هي أن المصدر الحقيقي للسلطان والقوة روحي أو معنوي أو إيديولوجي أو عقلي مما يعني أن تبديل موازين القوى رهن بحلول إبستيمة معرفية محل أخرى بتغيير موازين الصراع بين إبستيمة معرفية وأخرى مجاورة أو منافسة، وتكون الإمبريالية بالتالي أعلى مراحل الاستشراق[٢]. وفي المقابل فإن إعجاز أحمد

= انظر: **الاعتراضات على سعيد بين التهافت والتحزب والتحليل**، إبراهيم فتحي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٦٥، ١٦٦.

(١) دفاعاً عن المادية والتاريخ، صادق جلال العظم، (بيروت، دار الفكر الجديد، ١٩٩٠م) ص٢٢٦.

(٢) انظر: **الاعتراضات على سعيد بين التهافت والتحزب والتحليل**، إبراهيم فتحي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٧.

والذي ينقد سعيداً من منظور ماركسي ـ أيضاً ـ يرى أن كتاب «الاستشراق» طافح بالمصطلحات الفوكوية: الانتظامية، الحقل الخطابي، التمثيل، الأرشيف، الاختلاف الإبستمي، وهلم جرّا، بيد أنه غير متيقن تماماً من ماهية العلاقة بين فكر سعيد وفكر «فوكو».. يستخدم سعيد المصطلحات الفوكوية على أنها عناصر متميزة ومتفردة في جهاز، لكنه يرفض أن يقبل عواقب خارطة التاريخ التي يرسمها «فوكو»[(١)].

أشار صادق جلال العظم في رده على إدوارد سعيد إلى أن استخدام «ماركس» لأنواع من السباب الذي يندرج في إطار معاداة السامية والعنصرية لا يكفي لاتهامه بهاتين التهمتين ـ وهما التشديد على الدور الإيجابي للاستعمار، وتبرير العنف ضد النظام الاقتصادي الهندي ـ. والواقع أن إشارة العظم هنا تدفعنا إلى مقارنة نتصور أنها سوف تكون بالغة الإضاءة بالنسبة لموضوعنا. فلقد عكف كثير من اليساريين اليهود على دراسة علاقة «ماركس» بمعاداة السامية، وكان السؤال المطروح هو التالي: كيف يمكن لصاحب منهج علمي ونظرية ثورية أن يتبنى خطاباً رجعياً وعنصرياً بخصوص مجموعة ما من البشر؟ وتراوحت التفسيرات المعتمدة على إبراز التعارض بين المظهر والجوهر، فـ«ماركس» في مظهره معاد للسامية ولكنه في جوهره ثوري أو العكس.

ولكن «روبير مزراحي» في كتابه «ماركس والمسألة اليهودية» ناقش الأمر من زاوية أخرى، إذ لاحظ أن العبارات التي تدين اليهود تكثر في أعمال «ماركس» الشاب مثل «المسألة اليهودية ومخطوطات ١٨٤٤م»، في حين إنها تكاد تختفي من أعمال النضج مثل «رأس المال».

ويستنتج مزراحي من ذلك أن معاداة السامية ظهرت عند «ماركس» عندما لم يكن علمياً، ولكنها تلاشت بعد استخدام «ماركس» للمنهج العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية[(٢)].

وهنا يلتقي مزراحي مع النقد الماركسي العربي لموقف إدوارد سعيد من

---

(١) الاستشراق وما بعده: إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي، ص٣٠ ـ ٣٢.

(٢) انظر: الماركسية وإيديولوجية اليسار الصهيوني في الغرب، أنور مغيث، (القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م) ص٤٧ ـ ٦١.

«ماركس»، فالمنهج العلمي وخطاب الاستشراق نقيضان لا يجتمعان، ولذا فإن إشارة سعيد إلى تبني ماركس لخطاب الاستشراق تنفي بالضرورة عن ماركس أي إسهام علمي، ولهذا يرى مهدي عامل، كما أشرنا، أن التأويل السعيدي لا يقتصر على تصور ماركس للشرق وحده، بل «يطال النظرية الماركسية في كامل بنائها»[١].

ويمكننا أن ننقل بهذا المنطق إلى موضوعنا؛ أي: إلى فهم مغزى الإشارات النقدية التي وجهها سعيد لـ«ماركس»، فنرى أن خصم سعيد هو الاستشراق وليس «ماركس»، ولما كان سعيد يهدف إلى إبراز مدى الرسوخ المعرفي وصلابة اليقين اللذين غلف بهما خطاب الاستشراق نفسه في القرن التاسع عشر فلقد جاء بـ«ماركس» بوصفه دالاً، لا لكي يتم تفسيره، ولكن لكي يفسر به أنه مجرد تشخيص لإبراز مدى تمكن خطاب الاستشراق من عقول المفكرين، والأمر هنا لا يتعلق بإرادة «ماركس» ولا بنيته، ولكنه بعد شرط معرفي عام لا يمكن تجاوزه إلا عبر ممارسة معرفية ونضال سياسي بدت ملامحه تظهر في النصف الثاني من القرن العشرين[٢].

أما مهدي عامل فيعيب على سعيد نقده للثقافة السائدة الطاغية دون أن يحدد طابعها الطبقي التاريخي، كما يرى أن سعيداً أسير للمنطق الأرسطي والنظرة المثالية حين افترض تناقضاً بين تعاطف «ماركس» مع الهنود واعتباره أن الاحتلال الإنجليزي ثورة في تاريخ الهند. في حين إن هذا التناقض ـ من وجهة نظر مهدي عامل ـ يصبح عنصراً فعالاً في النظرية لو تحلينا بنظرة جدلية تاريخية لا ترفض التناقض، بل تراه جوهر حركة الواقع[٣]، ومن جهة نظري أن هذا خلط عند عامل، فإدوارد كان ينطلق من زاوية واضحة محددة في كتابه «الاستشراق»، وهي النظرة إلى الشرق وكيفية تمثيله، ولم تكن زاوية الحديث عن أثر الاستعمار في الهند وماذا استفادت الهند منه بعد ذلك؟، وليس من مهمات

(١) انظر: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١١٠، ١١١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١١١، ١١٢.

(٣) ماركس في استشراق إدوارد سعيد، هل القلب للشرق والعقل للغرب، مهدي عامل، (بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٠م) ص٩٧ ـ ١١٥.

سعيد في كتابه «بيان الجوانب الإيجابية بعد الاستعمار» ـ إن كان ثمة حسنات له ـ بل كان هدفه إبراز رؤية الغرب للشرق، واستشهاده بـ«ماركس» كان من هذا الباب.

مهدي عامل يعيب على سعيد أنه في نقده للاستشراق لم يكن ماركسياً، ويستنتج مهدي عامل من نقد سعيد لـ«ماركس» نتيجتين: الأولى هي أن نقد سعيد «لا يقتصر على تصور ماركس للشرق وحدة، بل يطال النظرية الماركسية في كامل بنائها»[(١)]، والثانية هي أن سعيداً يطالب المفكرين العرب الراديكاليين «الذين ـ كما يقول سعيد ـ أخذوا ماركسيتهم بالجملة عن نظرة ماركس التسلطية»[(٢)] أن يتخلوا بالتالي عن الماركسية.

ونحن أمام مثل هذه الانتقادات التي ترى أن سعيداً يقوض النظرية الماركسية من أساسها ويدعو الماركسيين العرب إلى التخلي عنها نعاين نوعاً من الارتباك إزاء خطاب من نوع جديد، لا يهاجم الماركسية باسم الدفاع عن التراث أو عن نزعة ليبرالية، كما أنه لا يتحول إلى مجرد سجل لإسهامات الماركسيين العرب ومناقبهم، ولكنه بالأحرى يستثيرهم لمراجعة فكرهم، وتقييم تجربتهم التاريخية في ضوء الغاية ذاتها، وهي التحرر من الهيمنة الغربية[(٣)].

ثانياً: النقد الصهيوني:

إن مواقف إدوارد سعيد من القضية الفلسطينية كان لها وقع كبير في الشارع الأمريكي، فقد حمل رسالة واضحة في الدفاع عن قضية حياته وحقوق مواطنيه، فدفع ثمناً باهظاً؛ حتى كادت روحه أن تزهق في محاولة اغتيال[(٤)]، وأصبح في مرمى النقد الصهيوني ووجهت ضده ترسانة إعلامية لتشويه صورته والتقليل من

---

(١) المرجع السابق، ١١٧.

(٢) المرجع السابق، ١١٧. وانظر: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٧، ١٠٨.

(٣) انظر: سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٠٧، ١٠٨.

(٤) انظر: إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد، ص١٢.

دوره، وسأناقش في هذا المبحث شخصيتين قاما بنقده، ودفعهما لنقده موقفه من الصهيونية، هما: «برنارد لويس»[1] والكاتب اليهودي «جستس رايد فاينر».

١ ـ نقد «برنارد لويس»:

حدث هجوم متبادل بين إدوارد سعيد و«برنارد لويس»، فسعيد تحدث عنه

(١) برنارد لويس (Bernard Lewis) ولد في ٣١ مايو (١٩١٦م)، وتلقى تعليمه الأول في كلية «ولسون» والمدرسة المهنية حيث أكمل دراسته الثانوية ولا تذكر المراجع أية معلومات عن تلقيه تعليماً دينياً يهودياً خاصاً. التحق بجامعة لندن لدراسة التاريخ، ثم انتقل إلى فرنسا للحصول على دبلوم الدراسات السامية سنة١٩٣٧م متلمذاً على المستشرق الفرنسي «ماسنيون» وغيره. ثم عاد إلى جامعة لندن، مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية وحصل على الدكتوراه عام ١٩٣٩م عن رسالته القصيرة حول أصول الإسماعيلية. استدعي في أثناء الحرب العالمية الثانية لأداء الخدمة العسكرية وأعيرت خدماته لوزارة الخارجية من سنة ١٩٤١م حتى ١٩٤٥م، عاد بعد الحرب إلى مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية لتدريس التاريخ الإسلامي، وأصبح أستاذ كرسي التاريخ الإسلامي عام ١٩٤٩م، ثم أصبح رئيساً لقسم التاريخ عام ١٩٥٧م، وظل رئيساً لهذا القسم حتى انتقل إلى الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٤م. دُعِي للعمل أستاذاً زائراً في العديد من الجامعات الأمريكية والأوروبية منها جامعة «كولمبيا» وجامعة «أنديانا» وجامعة كاليفورنيا بـ«لوس أنجلوس» وجامعة «أكلاهوما» وجامعة «برنستون» التي انتقل إليها والعمل فيها من ١٩٧٤م حتى تقاعده عام ١٩٨٦م. وهنا عيّن مديراً مشاركاً لمعهد «أنانبرج» اليهودي للدراسات اليهودية والشرق أوسطية في مدينة «فيلاديلفيا» بولاية «بنسلفانيا». يعد «لويس» من أغزر المستشرقين إنتاجاً (وإن كان له قدرة على إعادة نشر بعض ما سبق نشره بصور أخرى) وقد تنوعت اهتماماته من التاريخ الإسلامي حيث كتب عن الإسماعيلية وعن الحشاشين وعن الطوائف المختلفة في المجتمع الإسلامي، إلى الحديث عن المجتمع الإسلامي، ولكنه في السنوات الأخيرة قبل تقاعده بقليل بدأ الاهتمام بقضايا العالم العربي والإسلامي المعاصرة، فكتب عن الحركات الإسلامية (الأصولية) وعن الإسلام والديمقراطية. قدم خدماته واستشاراته لكل من الحكومة البريطانية التي كلفته القيام برحلة إلى العديد من الجامعات الأمريكية وإلقاء الأحاديث الإذاعية والتلفازية عام ١٩٥٤م، كما قدم استشارته للكونجرس الأمريكي أكثر من مرة. وفي إحدى المرات (٨ مارس ١٩٧٤م) ألقى محاضرة في أعضاء لجنة الشؤون الخارجية بالكونجرس الأمريكي حول قضية الشرق الأوسط ولأهمية هذه المحاضرة نشرتها وزارة الخارجية الإسرائيلية بعد أسبوعين من إلقائها.

انظر: الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي: دراسة تطبيقية على كتابات برنارد لويس، د. مازن مطبقاني، (الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية بالرياض، ١٤١٦هـ) ص٦٩ وما بعدها.

في كتابه «الاستشراق» (من صفحة ٤٧٨ إلى ٤٨٦) ثم رد عليه «لويس» في كتابة إحدى مقالاته التي جُمعت في كتاب «الإسلام والغرب». وقبل الحديث عن نقد «لويس» لإدوارد سوف أذكر ما كتبه سعيد في «الاستشراق».

يَعتبِر سعيد «برنارد لويس» من الحالات الجديرة بالفحص؛ لأنه يتمتع بمكانة بارزة في المجال السياسي للمؤسسة الإنجلوأمريكية المختصة بالشرق الأوسط، ويُعتَبر فيها مستشرقاً علّامة، وكل ما يكتب ينضح بالسلطة التي يتمتع بها ذلك المجال. ولكن عمله على امتداد عقد ونصف على الأقل كان يتميز أساساً بنزعة أيديولوجية عدوانية، على الرغم من محاولاته المتعددة لإخفاء ذلك بالحَذْق والسخرية. وأنا ـ أي: سعيد ـ أشير إلى كتاباته الحديثة التي تمثل خير تمثيل موقف الأكاديمي الذي يزعم عمله أنه بحث علمي موضوعي ليبرالي، وهو يقترب إلى حد كبير ـ في الواقع ـ من موقف الداعية الذي يهاجم مادة موضوعه، ولكن ذلك لن يُدهش أي قارئ يحيط بتاريخ الاستشراق؛ وليست حالة «لويس» إلا أحدث فضائح «البحث العلمي» المزعوم، وأقلها تعرضاً للنقد في الغرب»[١].

ويقتبس سعيد نصاً لـ«لويس» من مقالة له بعنوان: «المفهومات الإسلامية للثورة» يقول لويس في آخرها: «كانت البلدان الناطقة بالعربية تطلق كلمة مختلفة على هذا المفهوم وهي «ثورة»، ومادة ثَوَرَ في العربية الفصحى كانت تفيد النهوض ـ مثلما ينهض الجمل ـ أو الهياج أو الانفعال، ومن ثم أصبحت تعني خصوصاً في الاستعمال المغربي التمرد، وكثيراً ما تستخدم في سياق إنشاء سيادة أو سلطة مستقلة صغيرة، وهكذا كان مَنْ يسمون «ملوك الطوائف» الذين تولوا الحكم في إسبانيا في القرن الحادي عشر الميلادي بعد تفتُّتِ الخلافة في قرطبة يطلق عليهم تعبير الثوار (المفرد ثائر) وكان الاسم ثورة يعني الهياج أول الأمر، على نحو ما جاء في الصحاح، وهو المعجم العربي المعتمد في العصور الوسطى، والمثال: انتظر حتى تسكن الثورة، وهي نصيحة مناسبة إلى حد بعيد. ويستخدم الإيجي الفعل في صورة ثوران أو إثارة فتنة باعتبار ذلك من الأخطار التي ينبغي أن تمنع المرء من أداء الواجب الذي يقضي مقاومة الحكومة الظالمة، والثورة هي المصطلح الذي أطلقه الكتّاب العرب في القرن التاسع عشر على

(١) الاستشراق، ٤٨٠ ـ ٤٨٦.

الثورة الفرنسية، والذي يستخدمه من تلاهم في الإشارة إلى الثورات التي يرضون عنها، محلية كانت أو أجنبية»[١].

يعلّق سعيد غاضباً على هذا النص بقوله: «والفقرة كلها غاصة بنبرات التعالي وسوء القصد، فلماذا يزجُّ الكاتب بفكرة نهوض الجمل باعتبارها دليلاً على الأصل الاشتقاقي للكلمة الخاصة بالثورة العربية إلا لتشويه سمعة الثورة الحديثة؟ وأما السبب الواضح الذي دفع «لويس» إلى هذا فهو الخلط من المكانة الرفيعة التي تتمتع بها الثورة المعاصرة بحيث لا تزيد شرفاً ولا جمالاً عن جمل يوشك أن ينهض من مناخه. وهو يقرن الثورة بالهياج والفتنة وإقامة سلطة تافهة لا أكثر. وأما أفضل نصيحة ـ والمفترض أنه لا يستطيع تقديمها إلا السيد الغربي والسيد المهذب ـ هي: انتظر حتى تسكن الثورة. ولا يستطيع المرء أن يعرف، حتى من هذا الوصف الذي يرمي إلى تحقير الثورة، أن أعداداً لا تحصى من الناس تلتزم بها التزاماً فعالاً، ويصور أعوص من أن يفهمها البحث العلمي المتهكم عند «برنارد لويس».. والرابطة التي يقيمها «لويس» بين الثورة ونهوض الجمل، وعموماً بينها وبين الهياج (لا بالكفاح في سبيل القيم) يلمح بصورة أشد صراحة مما اعتدناه في كتابته إلى تصوير العربي في صورة لا تزيد عن صورة كائن جنسي عُصابيّ، فكل كلمة أو عبارة يستعملها لوصف الثورة ملونة بلون جنسي، مثل الإثارة والهياج والوقوف، ولكن اللون الجنسي الذي ينسبه للعربي في معظمه سيئ، ففي النهاية ما دام العرب غير مهيئين حقاً للعمل الجاد فإن الإثارة الجنسية لديهم لا تزيد شرفاً عن نهوض الجمل، وبدلاً من الثورة نرى الفتنة، وإقامة سلطة تافهة، والمزيد من الهياج، وهو بمثابة القبول بأن العربي لا يمارس الجماع بل لا يستطيع إلا المداعبات الجنسية، والاستمناء، والعزل عند الجماع. وأعتقد أن هذه المعاني يوحي بها «لويس»، مهما تكن براءة مظهر علمه، أو مهما تبلغ درجة تهذيب حديثه، فما دام يبدي هذه الحساسية لظلال معاني الألفاظ، فلا بد أن يدرك أن كلماته هو أيضاً لها ظلال معانٍ»[٢].

---

(١) «Bernard Lewis, Islamic Concepts of Revolution» in ibid., pp. 33.
انظر: الاستشراق، ص٤٧٨، ٤٧٩.

(٢) الاستشراق، ٤٧٩.

ويستمر سعيد في عرض آراء «لويس» حول العرب والمسلمين مثل: أن الإسلام عقيدة معادية للسامية لا مجرد دين، وأن الإسلام ظاهرة غير عقلانية تستلهم منطق القطيع أو الجماهير وتسيطر على المسلمين بالانفعالات والغرائز وضروب الكراهية الخالية من الفكر، وأن الإسلام لا يتطور مثلما لا يتطور المسلمون، وأنهم يدمنون الأساطير، ويختم إدوارد تعليقه على هذه الآراء بقوله: «فالواقع أن «لويس» يبدي التعجرف والاستخفاف بنفسه وقضيته، فهو على استعداد ـ مثلاً ـ لترديد الحجة العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة السائدة بين الوطنيين العرب) دون أن يذكر ـ في أي شيء مما كتب ـ أنه وقع غزو صهيوني لفلسطين واستعمار استيطاني لها رغم أنف السكان العرب وضد إرادتهم. ولا ينكر ذلك أي إسرائيلي، ولكن «لويس» المؤرخ المستشرق يغفله وحسب، وهو لا يتردد في أن يشير إلى غياب الديموقراطية في الشرق الأوسط ـ باستثناء إسرائيل ـ دون أن يشير إشارة واحدة إلى قوانين الطوارئ الدفاعية التي تستخدمها إسرائيل في حكم العرب، بل ولا يشير إطلاقاً إلى ما يتعرض له العرب في إسرائيل من اعتقالات وقائية ولا إلى عشرات المستوطنات غير الشرعية التي أقيمت في الضفة الغربية وفي غزة، ولا إلى إهدار حقوق الإنسان للعرب وعلى رأسها حق العودة إلى فلسطين. . .»[١].

وإذا انتقلنا إلى نقد «برنارد لويس» لـ«إدوارد سعيد» نجده يبدأ هجومه بقوله: «إن إدوارد سعيداً هو الممثل الرئيس لمعاداة الاستشراق في الولايات المتحدة الأمريكية منذ عدة سنوات خلت، وكان قد نشر كتابه «الاستشراق» أول مرة عام ١٩٧٨م. . .»[٢]. وسأذكر أهم مآخذ «لويس» على كتاب «الاستشراق» ومؤلفه في النقاط التالية:

١ ـ يرى «لويس» أن إدوارد استبعد الدراسات التركية والفارسية من جهة والدراسات السامية من جهة أخرى؛ لأن الشرق ـ من وجهة نظر لويس ـ بالنسبة لسعيد انحسر إلى الشرق الأوسط الذي انحسر ـ أيضاً ـ إلى جزء من العالم

(١) المرجع السابق، ٤٨٢ ـ ٤٨٤.

(٢) الإسلام والغرب، برنارد لويس، ترجمة: د. فؤاد عبد المطلب، (دمشق، مشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧م) ص١٦٢.

العربي[١]. ونلاحظ في نقد «لويس» عدم اقتباسه لتوضيحات سعيد حول هذه الجزئية، مع أن سعيداً أوضحها بصورة كافية، وهذا يشعرنا بعدم موضوعية نقد «لويس» وتقصده للطعن في جهد سعيد دون استدلال مقنع. وقد بيَّن سعيد في كتابه «الاستشراق» مبررات اختياره للشرق الأوسط بعد استشهاده بقول «غرامشي» (١٨٩١ ـ ١٩٣٧م): «إن نقطة الانطلاق عند الشروع في نقد تفصيلي تتمثل في الوعي بالذات وفي معرفة النفس بصفتها نتيجة لعملية تاريخية جارية حتى تلك اللحظة». . وينطلق سعيد من هذه المقولة ليقول: «ومعظم رصيدي الشخصي الذي أستثمره في هذه الدراسة ـ أي: الاستشراق ـ مستمد من وعيي بأني «شرقي» باعتبار أني نشأت طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين، أما تعليمي في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة، فقد كان كله غربيًّا، ومع ذلك فإن ذلك الوعي المبكر العميق ظل قائماً. ولقد كانت دراستي للاستشراق ـ من عدة زوايا ـ محاولة لإعداد قائمة بالآثار التي خلفتها في نفسي، باعتباري ذاتاً شرقية، تلك الثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً قوياً في حياة جميع الشرقيين. وهذا هو السبب الذي دفعني إلى أن أجعل الشرق الإسلامي محور الاهتمام»[٢]. إضافة إلى ذلك فإن كتابه «الثقافة والإمبريالية» كان هدفه إكمال الناقص وتوسيع النطاق الجغرافي لدراسته، يتساءل سعيد: «ما هي أمثلة المادة اللاشرق أوسطية التي يتم التعامل معها في هذا الكتاب؟ إنها الكتابات الأوروبية عن أفريقيا والهند وبعض مناطق الشرق الأقصى وأستراليا وجزر الكاريبي؛ إنني لأعتبر هذه الإنشاءات «الأفريقانية» و«الهندانية» ـ كما يُسمَّى بعضها ـ جزءاً من مجمل الجهود الأوروبية لحكم بلدان وشعوب نائية، وأعتبرها لذلك مترابطة مع الأوصاف الاستشراقية للعالم الإسلامي، كما هي مترابطة مع طرق أوروبا الخاصة في تمثيل جزر الكاريبي وإيرلندا والشرق الأقصى»[٣].

٢ ـ ينتقد تحديد سعيد لتاريخ الاستشراق، يقول: إن سعيداً «يضع على وجه الخصوص التطور الرئيس للدراسات العربية في بريطانيا وفرنسا ويحدد لها

(١) انظر: الإسلام والغرب، ص١٦٣.

(٢) الاستشراق، ص٧٦.

(٣) الثقافة والإمبريالية، ص٥٧.

تاريخاً يعود إلى ما بعد التوسع البريطاني والفرنسي في العالم العربي. لقد تأصلت تلك الدراسات تماماً ـ كما يرى لويس ـ في بريطانيا وفرنسا في الحقيقة منذ زمن بعيد سبق حتى التاريخ المبكر الخاطئ الذي يحدده السيد سعيد للتوسع البريطاني والفرنسي»[١]. يأتي هذا النقد من رجل أكاديمي وهو يعرف جيداً أن لأي باحث تحديد فترة زمنية يقوم بدراسة موضوعه في هذه الفترة التي حدَّدها وذكر مبررات تحديده لها. وعند الرجوع لكتاب «الاستشراق» نرى بوضوح مبررات سعيد حول تركيزه على القرون الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين الميلادية، مع إشارة لبعض القرون التي سبقت هذه القرون الثلاثة، بل نجده يرجع تطلُّع حكام الغرب إلى الشرق بدأ منذ القرن الثاني قبل الميلاد فصاعداً[٢]. وتوقف أيضاً عند القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين، وأوضح كيف انتشر الاعتقاد بأن بلاد العرب تقع على حافة العالم المسيحي، وأنها ملجأ طبيعي للزنادقة الخارجين على القانون، وأن محمداً ﷺ كان مرتداً ماكراً، وأن الإسلام لا يزيد عن كونه بدعة أريوسية من الدرجة الثانية[٣]. كما أشار إلى أن البرتغاليين أنشؤوا القواعد الأولى الرائدة للوجود الأوروبي في بدايات القرن السادس عشر[٤]. إذن كان سعيد على اطلاع على جهود المستشرقين السابقين، وأن اختياره للقرون الثلاثة كان اختياراً واعياً وله حيثياته التاريخية والعلمية قد ذكرتها في «مبحث القرون ١٨ و١٩ و٢٠»، لكني أشير لبعض مبرراتها في اختيار هذه القرون، فهو يرى أنه في منتصف القرن الثامن عشر برز عنصران رئيسان في العلاقة بين الشرق والغرب أولهما: نمو المعرفة المنهجية عن الشرق في أوروبا بدعم من الاستعمار، وثانيهما: تمتع أوروبا على الدوام بمواقع القوة[٥]. وفي القرنين التاسع عشر والعشرين «أصبح للمستشرقين كيانٌ أثقل وزناً، بسبب انحسار نطاق الجغرافيا الخيالية والحقيقية في هذه الحقبة، ولأن العلاقة بين

---

(١) الإسلام والغرب، ص١٦٣.
(٢) انظر: الاستشراق، ص١٢١.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٢٨.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص١٤٥.
(٥) انظر: المرجع السابق، ص٩٦.

الشرق وأوروبا أصبحت تخضع للتوسع الأوروبي العارم طلباً للأسواق والموارد والمستعمرات، وأخيراً لأن الاستشراق كان قد اكتمل تحوله الذاتي من «خطاب» علمي إلى مؤسسة إمبريالية»[١].

٣ ـ يرى أن لسعيد عدة حيل ـ كما يسميها ـ من أبرزها:

إعادة التنظيم الاعتباطي للأوضاع التاريخية، والاختيار العشوائي للبلاد والأشخاص والكتابات، وإعادة تفسير النصوص التي اقتبسها إلى حد ليس فيه انسجام معقول أبداً مع الآراء الظاهرة لكتابها، وتصنيفه تحت فئة المستشرقين سلسلة من الكُتَّاب والأدباء من أمثال «نزفال (١٨٠٨ ـ ١٨٥٥م)»، والإداريين الاستعماريين من أمثال اللورد «كرومر» وآخرين والذين أعمالهم دون شك ـ حسب رأيه ـ وثيقة الصلة بصياغة المواقف الغربية الثقافية، ولكن ليس لهم أي علاقة بالتقاليد الأكاديمية للاستشراق التي هي هدف سعيد الأساسي[٢]. ذكر «لويس» هذه الادعاءات دون أن يذكر لنا أمثلة من النصوص المقتبسة وكيف حرفها سعيد عن ظاهرها؟! أما اختياره للأدباء أو المستعمرين فكان نابعاً عن إيمان بأنهم قاموا برسم الشرق وقاموا بتمثيله، وساهموا في إنتاج صورة نمطية عن الشرق والرجل الشرقي، وحديثه عن الإداريين والمستعمرِين غاية في الغرابة مع بسط سعيد لجهودهم في الاستشراق، فقد تحدث بإسهاب عن حملة نابليون وأثرها في الدراسات الشرقية وتجنيده للمستشرقين في التخصصات كافة لتأليف كتاب: «وصف مصر» والذي نشر في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً في الفترة من (١٨٠٩ ـ ١٨٢٨م)، والذي كان يتسم بطابع هجومي لا يقل عن طابع الجيش ـ كما وصفه سعيد ـ[٣]. وإذا أخذنا المثال الذي ذكره «لويس» للإداريين اللورد «كرومر» نرى أن إدوارد تحدث عنه وعن كتابه «مصر الحديثة» واقتبس عدة اقتباسات تدل على عمق النَّفَس الاستشراقي عند القائمين على الاستعمار، يقول «كرومر»:

(١) المرجع السابق، ص١٧٣.

(٢) الإسلام والغرب، ص١٦٩.

(٣) انظر: الاستشراق، ص١٥٧ ـ ١٦٢.

«قال لي «السير ألفريد لَيَالْ[1]» ذات يوم: «الدقة يبغضها العقل الشرقي، وعلى كل إنجليزي يقيم في الهند أن يذكر ذلك دائماً». والافتقار إلى الدقة، وهي الصفة التي يسهل انحطاطها فتتحول إلى الكذب، هو في الواقع الخصيصة الرئيسة للعقل الشرقي...»[2]. ثم يوضح سعيد أن أوصاف «كرومر» تستند إلى الملاحظة المباشرة، وإلى الثقات من المستشرقين المعتمدين في تأييد آرائه (مثل: «إرنست رينان» و«فولني» بصفة خاصة)[3] وبهذا يتضح لنا أن «لويس» لم يكن موضوعياً في نقده، فلم يورد لنا من كلام سعيد ما يدل على نقده في هذه الجزئيات، فهو يعلم أن إيراد أقواله بهذه الصورة سيضعف نقده وهجومه عليه.

٤ ـ إغفال سعيد في عملية المسح لأسماء الباحثين الألمان والروس، وإن كانت إسهامات الباحثين الروس قليلة فهي نافعة ـ كما يرى لويس ـ لعمل سعيد من حيث «إن البحث العلمي السوفيتي، وخصوصاً معالجته للمناطق الإسلامية ومناطق أخرى غير أوروبية من الاتحاد السوفيتي هو أقرب ما يكون ـ وأكثر بكثير أيضاً من أي باحث إنجليزي أو فرنسي يدينهم ـ إلى نوع الدراسات المتحيزة والمحرفة التي يكرهها السيد سعيد لدى الآخرين»[4]. يبدو أن «لويس» ينتقد ما يوضحه سعيد من مبررات لمشكلة بحثه والحدود الزمانية والمكانية التي ينظر فيها، هذه النقطة التي ينتقدها «لويس» تحدث عنها سعيد في «الاستشراق» وذكر الأسباب التي دعته يقصر بحثه على التجارب الفرنسية والبريطانية والأمريكية فيقول: «فقد ظلت أمامي مشكلة تخفيض حجم المادة المتاحة والبالغة الضخامة إلى حجم تسهل معالجته، والأهم من ذلك وضع الخطوط العريضة لما يشبه

---

(١) السير تشارلز جيمس ليالْ (Sir Charles James Layall) (١٨٤٥ ـ ١٩٢٠): مستشرق إنجليزي، دَرَّس العربية في الهند حيث كان يشغل مناصب رفيعة مندوباً عن الحكومة البريطانية. نشر ترجمات للشعر العربي القديم، ولا سيما الجاهلي منه. حقَّقَ كثيراً من كتب التراث العربي منها «المفضَّليَّات» للمفضل الضبي، و«ديوان عبيد بن الأبرص»، و«شرح التبريزي» على القصائد العشر الجاهلية.
انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٩٦.

(٢) الاستشراق، ص٩٤.

(٣) المرجع السابق، ص٩٤.

(٤) الإسلام والغرب، ص١٧٠.

الترتيب الفكري لمجموعة النصوص المختارة لا الالتزام بالتسلسل الزمني دون خطة فكرية. ومن ثمَّ كانت نقطة البداية عندي تتمثل في الخبرة البريطانية والفرنسية والأمريكية بالشرق، باعتبارها وحدة متماسكة، إلى جانب الخلفية التاريخية والفكرية التي أتاحت تكوين هذه الخبرة، وكذلك نوع وطابع هذه الخبرة.. أضف إلى هذا ـ أيضاً ـ أن جودة الكتابات البريطانية والفرنسية والأمريكية عن الشرق، واتساقها وضخامة حجمها يجعلها في اعتقادي تتفوق على العمل الذي أنجزته ألمانيا وإيطاليا وروسيا وغيرها، رغم أنه عمل بالغ الأهمية، وإن كنت أظن ـ أيضاً ـ أنه من الصحيح القول بأن الخطوات الكبرى في الدراسات الشرقية قد اتُّخذت أول ما اتُّخذت إما في بريطانيا أو في فرنسا، ثم زاد عليها وطورها الألمان»[١]. ثم أشار أنه تحدث عن المستشرق الألماني «ساسي»، ولكن يرى أن ذلك لا يكفي ثم يقول: «وأنا أؤاخذ نفسي دون تحفظ، وأعرب عن أسفي بصفة خاصة؛ لأنني لم أخصص مساحة أكبر للحديث عن الصيت العلمي المدوِّي الذي اكتسبته البحوث الألمانية في نحو منتصف القرن التاسع عشر»[٢]. ومن الواضح أن سعيداً يشعر بنقص عمله بسبب عدم إضافته للاستشراق الألماني، ولكن يؤخذ على «لويس» تجاهله لمبررات سعيد في حدود دراسته.

٢ ـ من أمثلة النقد الصهيوني: تهمة «جستس رايد فاينر»:

بدأ الصهاينة حملة ضد إدوارد سعيد ونفي نشأته في فلسطين، وأنه لم يسكن في القدس، ولم يلتحق بمدرسة «سان جورج» المقدسية، فهو بهذا الاعتبار ليس فلسطينياً ـ كما يدعون ـ. نشرت مجلة «كومنتري» ـ الصهيونية اليمينية والتي تصدرها الرابطة اليهودية الأمريكية ـ في شهر سبتمبر ١٩٩٩م مقالة الكاتب اليهودي «جستس رايد فاينر» التي حاول نزع صفة الفلسطيني من إدوارد[٣]. ثم لخصت صحيفة «الديلي تلغراف» ـ وهي صحيفة بريطانية يمينية ذات ميول صهيونية وتمتلك صحيفة «الجيروزاليم بوست» الإسرائيلية ـ على

(١) الاستشراق، ص٦٤ ـ ٦٥.
(٢) المرجع السابق، ص٦٦ ـ ٦٧.
(٣) دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٢٣.

صفحتها الأولى مقالة «فاينر» في يوم الحادي والعشرين من شهر أغسطس ١٩٩٩م.

لم ينتظر «فاينر» حتى تخرج مذكرات سعيد «خارج المكان» في ٢٤ سبتمبر ١٩٩٩م؛ ليقارن بين ما عنده وبين ما سيرويه سعيد عن نشأته وأملاك أسرته، وقد أكد محرر مجلة «النيو ريبيليك» الأمريكية «تشارلز لين» أن «فاينر» سبق أن عرض مقالته المذكورة على المجلة، وعندما أخبرته المجلة أن مذكرات إدوارد سوف تظهر قريباً، وأنهم يفضلون أن يطلع «فاينر» على المخطوطة قبل الاتفاق على نشر المقالة، رفض «فاينر» مما جعل المجلة تعتذر عن نشر المقالة. ولدى فشله في إقناع «النيو ريبيليك» بنشرها أخذ «فاينر» المقالة لمجلة «كومنتري» المعروفة بميولها الصهيونية اليمينية، والتي سبق أن نشرت مقالة ضد إدوارد سعيد عام ١٩٨٨م تصفه بـ «بروفيسور الإرهاب»[١].

قام الأستاذ: فخري صالح بترجمة مقالة «فاينر»، والتي كانت بعنوان: («بيتي العتيق الجميل» وأكاذيب أخرى اختلقها إدوارد سعيد) وأبرز ما جاء في هذه المقالة ما يلي:

١ ـ بدأ «فاينر» مقاله بذكر معلومات عن إدوارد سعيد، وبيان دفاعه لحقوق الفلسطينيين وتأثيره في دعم القضية الفلسطينية وهجومه العنيف على إسرائيل لانتهاكها تلك الحقوق[٢].

٢ ـ أشار إلى الحظوة التي يلقاها سعيد في الأوساط الفلسطينية، وذكر مثالين لهذه الحظوة أولهما: الاحتفال الذي أقامه سعيد على شرف «معهد التراث الفلسطيني» في الولايات المتحدة والذي حضره أكثر من خمسين وأربعمائة من الدبلوماسيين العرب والأمريكيين من أصل عربي. والمثال الثاني الذي ذكره هو حضور أكثر من ألف شخص لمحاضرة ألقاها في بيت لحم عام ١٩٩٨م[٣].

٣ ـ تحدث عن كتبه التي ألَّفها وأبرزها كتاب «الاستشراق»، وأشار لحضوره البارز بين الأكاديميين والمثقفين الأمريكان والأوروبيين. كما تحدث

(١) المرجع السابق، ص٢٣ ـ ٢٤.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣١.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٣٢.

عن الفيلم الوثائقي «بحثاً عن فلسطين» الذي كتبه سعيد ورواه بنفسه وبثته هيئة الإذاعة البريطانية عام ١٩٩٨م. ويصوِّر الفيلم ـ الذي بث في محطات التلفزيون في العالم ليتزامن مع مرور الذكرى الخمسين لنكبة فلسطين عام ١٩٤٨م ـ سعيداً وهو يقف خارج البيت الذي ولد فيه ويقع الآن في رقم ١٠ شارع «برينر» في القدس الغربية[١].

٤ ـ يذكر «فاينر» أنه أمعن النظر ـ خلال السنوات الثلاث الأخيرة ـ في السيرة الذاتية لإدوارد سعيد وما يتعلق من هذه السيرة بطفولته في فلسطين، وقام بالتنقيب ـ كما يقول ـ في سجلات وملفات عامة مجهولة في خمس دول تقع في أربع قارات، وقام بإجراء مقابلات مع العديد من أقارب سعيد وجيرانه ورفاقه في المدرسة وزملائه في العمل. ثم يذكر أن ما وصل إليه من استنتاجات تناقض القصة التي يرويها سعيد عن نفسه[٢].

٥ ـ يستعرض تنقلات وديع ـ والد إدوارد ـ حتى استقر في القاهرة بصورة دائمة عام ١٩٣٥م، ولم يكن لوديع بيت في القدس، يقول فاينر: «في تلك المدينة ـ أي: القدس ـ كان يسكن شقيق وديع سعيد، المدعو «بولس يوسف»، وزوجته نبيهة وأولادهما الخمسة»[٣]، وينتقد إدوارد الخطأ العلمي الفادح الذي ارتكبه «فانير» في الاقتباس السابق[٤]، فهذا الباحث الذي صرف ثلاث سنوات من عمره لدراسة نشأة سعيد يخطئ خطأ كبيراً في أصل دراسته، عندما ذكر أن «بولس يوسف» شقيق وديع ـ والد إدوارد ـ بل كانت نبيهة هي شقيقة وديع وليس بولس.

ولو عدنا إلى كتاب السيرة الذاتية لإدوارد «خارج المكان» لوجدنا أنه لا يجد غضاضة في التصريح بأن إقامته بالقدس لم تكن منتظمة، بل كانت بصورة متقطعة تسكن عائلته الصغيرة في بيتهم العائلي مع عمته نبيهة المترمِّلة ـ يؤكد

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٤ ـ ٣٥.
(٣) المرجع السابق، ص٣٩.
(٤) انظر:
Edward Said, Defamation, Zionist-style, Al-Ahram Weekly 26 Aug. - 1 Sep. 1999: http://weekly.ahram.org.eg/1999/444/op2.htm.

سعيد على ترمُّل عمته وهو ما لم يشر له «فاينر» ـ وأبنائها الخمسة[1]، وأن والديه كانا مستقريْن في القاهرة، فوالده عاد من أمريكا إلى فلسطين عام ١٩٢٠م ـ وهو ما لم يذكره «فاينر» ـ ثم نقل نشاطه التجاري إلى القاهرة، وفي عام ١٩٣٢م تزوج والده[2].

٦ ـ في أثناء إحدى الزيارات من عام ١٩٣٥م ولد إدوارد، وفي شهادة الميلاد الصادرة عن وزارة الصحة في الانتداب البريطاني سجل والداه عنوانهما الدائم هو القاهرة، معترفين بذلك ـ كما يرى «فاينر» ـ أنهما لا يملكان عنواناً في فلسطين حين تركا خانة العنوان المحلي فارغة[3].

إن ما يحاول إفهامنا إياه «فاينر» بأنه حصل على كنز يدين إدوارد، نجد أن إدوارد نفسه يصدح به في كتابه «خارج المكان»، فيقول في أول سطر من الفصل الثاني وكأنه يرد على «فاينر»: «مع أنَّ والديّ كانا يعيشان في القاهرة عام ١٩٣٥م، فقد خطَّطا لكي أولد في القدس لأسباب تكرَّرتْ على مسامعي خلال الطفولة. كانت «هيلدا» ـ أمه ـ قد وَلَدت في إحدى مستشفيات القاهرة طفلاً ذكراً، قرَّرت تسميته «جيرالد» إلا أنه أصيب بالتهابٍ قضى من جرَّائه بُعيْد ولادته. وكبديلٍ جذري من كارثة استشفائية أخرى، سافر والداي إلى القدس خلال الصيف. وفي الأول من تشرين الثاني/نوفمبر وُلِدتُ في المنزل على يد قابلة يهودية، السيدة «باير»»[4]. أما مسألة العنوان الدائم في القاهرة فأمر حق وهو ما يقول به إدوارد، وربما رأت الأسرة كتابة عنوان القاهرة أكثر فاعلية لهم في ذلك الوقت تحسباً لأي اتصال أو استدعاء من قبل وزارة الصحة، وتركهم لكتابة العنوان الفلسطيني لهم ـ على فرض صحة ما يقوله «فاينر» ـ لا ينفي امتلاك العائلة لمنزل يسكنون فيه وإن كان في فترات متفاوتة.

٧ ـ ينفي «فاينر» امتلاك عائلة إدوارد الصغيرة أية عقارات في ١٠ شارع «برينر»، كما أنه لم يسكن هو أو عائلته في ذلك المكان. ولم تسكن عمته أو

(١) انظر: خارج المكان، ص٤٥ ـ ٤٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٣٣ ـ ٣٤.
(٣) انظر: دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٣٨ ـ ٣٩.
(٤) انظر: خارج المكان، ص٤٥.

أبناؤها هناك قبل عام ١٩٤٢م. وقد أجرت الشقة الثالثة لقنصلية مملكة يوغوسلافيا، وخلال الحرب العالمية الثانية سكن ملك يوغوسلافيا المنفي «بيتر الثاني» في البيت مدة ستة أسابيع. وأخذ يستطرد فيمن استأجر البيت من نبيهة عمة إدوارد. ولم ينكر إمكانية أن تكون عائلة إدوارد الصغيرة قد استقرت لفترات زمنية قصيرة بعد عام ١٩٤٢م[١].

من الواضح أن هناك استماتة مبالغاً فيها من قبل «فاينر» لنفي ملكية عائلة سعيد لمنزل في القدس، مع تأكيده أن عمة إدوارد «نبيهة» لها بيت في القدس، ويرد إدوارد على هذه الدعوى بأن القانون الإسرائيلي في عام ١٩٥٠م حوَّل أملاك الفلسطينيين إلى الإسرائيليين[٢]، ففي أي وثائق يبحث «فاينر»؟! واستدل إدوارد بالناجين من أسرته في عام ١٩٤٨م، وهم على قيد الحياة ـ حين كتابة المقالة ـ وذكر أسماءهم وأعمار بعضهم التي تجاوزت الثمانين وكيف اضطروهم لمغادرة منازلهم[٣]. وفي رد «كريستوفر هيتشنز» على مقالة «فاينر» يقول: «يؤكد ابن عمة إدوارد سعيد ـ يوسف ـ أن البيت الواقع في شارع «برينر» في القدس الغربية كان ملكاً لعائلة سعيد كلها رغم أن البيت مسجل باسم عمة إدوارد. وقد ولد كل من إدوارد وأخته جين في البيت نفسه، وهما حدثان لا يمكن أن يحصلا مصادفة خلال زيارات عشوائية قام بها أبو إدوارد سعيد. وعلينا أن نذكر أن يوسف سعيد يسكن في «تورنتو» ـ بكندا ـ لكن «فاينر» لم يتصل به على الإطلاق...»[٤].

٨ ـ يستدل «فاينر» على نفيه دراسة إدوارد في مدرسة «سان جورج» في القدس بأن الطالب اليهودي «ديفيد عزرا» ـ الذي ذكر إدوارد أنه يذكره جيداً عندما توقفت الكاميرا في الفيلم الوثائقي عند اسمه ـ لا يتذكر أي شيء عن

---

(١) انظر: دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٤٠ ـ ٤٤.

(٢) انظر:

Edward Said, Defamation, Zionist-style, Al-Ahram Weekly 26 Aug. - 1 Sep. 1999: http://weekly.ahram.org.eg/1999/444/op2.htm.

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) انظر: مدرسة كومنتري في التزييف، كريستوفر هيتشنز، ترجمة: فخري صالح، نشرت ضمن كتاب دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٧٩.

إدوارد ولم يتعرف عليه من خلال صور طفولته. وذكر ـ أيضاً ـ أن اسم إدوارد لم يظهر في سجل طلبة المدرسة الجلدي القديم الذي قلَّبه إدوارد في ذلك الفيلم[١]. وهنا نتساءل لماذا لم يذهب «فاينر» للمدرسة وينظر في السجل ذاته ليثبت أنه لم يرَ اسم إدوارد فيه، وهو الذي سافر لعدة دول يستكشف نشأة إدوارد؟!

والذي يقرأ كلام «فاينر» سيظن أن إدوارد درس سنوات في هذه المدرسة، مع أن إدوارد يقول في «خارج المكان»: «أمضيتُ ووالديَّ وشقيقتاي معظم العام ١٩٤٧م في فلسطين التي غادرناها لآخر مرة في كانون الأول/ديسمبر من ذلك العام. وهكذا فاتتني عدة شهور من المدرسة الأمريكية فسجَّلتُ في مدرسة «سان جورج» في القدس»[٢]؛ أي: أن إدوارد لم يكمل سنة دراسية في هذه المدرسة، بل كانت عدة أشهر حتى لا ينقطع عن التعليم، وهذا يفسر عدم وجود اسمه في السجلات، أو عدم تذكر بعض الطلاب له. ويقول «كريستوفر هيتشنز»: «إنني أعرف شخصياً، نتيجة الحديث مع المدرسين وتلامذة عرفوا إدوارد، أنه كان طالباً في مدرسة «سان جورج» في القدس، كما كان والده قبله. وابن صفه الأرمني «هيج بوياجيان»، ومعلمه «ميشيل مرمورة» يعيشان في أمريكا ويمكن سؤالهما عن ذلك»[٣].

٩ ـ يصرُّ «فاينر» على نفي سكن إدوارد ووالديه في فلسطين بصورة دائمة، وينطلق من هذه المقدمة إلى نفي ما يذكره إدوارد عن نفسه وهو ابن الثانية عشرة وتنقله بين بيته ومدرسته «سان جورج» عبر ثلاثة حواجز أمنية بريطانية، وإنكار ما يقوله من تهديد اليهود لهم ـ باستخدام شاحنة مزودة بمكبر ـ بأن عليهم المغادرة[٤].

في عدة مواطن يحاول «فاينر» إيهام القارئ بأن سعيداً يدَّعي سكنه في القدس بصورة دائمة ومتواصلة، والذي بيَّنَّاه أنه أكَّدَ مراراً أن سكنه في القدس كان على الفترات لظروف تجارة والده في القاهرة.

---

(١) انظر: دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٤٤ ـ ٤٦.
(٢) انظر: خارج المكان، ص١٤٥.
(٣) انظر: مدرسة كومتري في التزييف، ضمن كتاب دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٧٩ ـ ٨٠.
(٤) انظر: دفاعاً عن إدوارد سعيد، ص٤٦ ـ ٥٠.

بهذا يتضح حجم الهجوم الصهيوني على إدوارد سعيد بسبب موقفه من القضية الفلسطينية حتى وصل بهم الأمر إلى محاولة التشكيك في انتسابه لقضيته، حتى يوجدوا غمامة من الشكوك قد تؤثر في الرأي العام الغربي، ومحاولة منهم لإسقاط إدوارد من أعين الغربيين.

ثالثاً: النظرة الضيقة للاستشراق:

تركَّز اهتمام إدوارد سعيد في كتاب «الاستشراق» على الجانب السياسي وأغفل الجوانب الأخرى للاستشراق، ويؤكد ذلك التعريفات الثلاثة التي ذكرها سعيد للاستشراق والتي تتلخص في أن الاستشراق مبحث أكاديمي يدرس الشرق[١]، وأنه أسلوب تفكير يقوم على التمييز الوجودي والمعرفي بين ما يسمى «الشرق»، وبين ما يسمى «الغرب»[٢]، وأنه أسلوب غربي للهيمنة على الشرق، وإعادة بنائه، والتسلط عليه[٣]، ثم يلخص رأيه بأن الاستشراق هو «الوعي الجغرافي السياسي المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية»[٤]، وهذا المفهوم للاستشراق سبب خللاً كبيراً في دراساته للاستشراق، حيث حصر هدف الاستشراق في الجانب السياسي والاستعماري، وأغفل الأهداف والدوافع الأخرى، لذا نجد الصوت السياسي في كتابه يشعرك بأنه الصوت الوحيد للاستشراق.

إن فهم إدوارد سعيد للاستشراق واعتماده على مناهج النقد الأدبي في التحليل يقودنا إلى طرح سؤال جريء: هل كتاب «الاستشراق» لإدوارد سعيد يناقش فكرة «الاستشراق» أم يناقش مسألة أخرى؟! أعي جيداً أن هذا السؤال قد يفتح نقاشاً ـ ربما يطول ـ بين المعجبين بإدوارد والناقدين له، ومع اهتمامي بكتابه وتقديري لجهوده فإن أمانة البحث العلمي جعلتني أناقش هذا التساؤل بجرأة وموضوعية، وسألخص الحجج الدالة على أن الكتاب لا يناقش قضية الاستشراق بعموميتها، وذلك في النقاط التالية:

---

(١) انظر: الاستشراق، ص٤٤.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٥.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٤٥ ـ ٤٦ وص١٤٢.
(٤) انظر: المرجع السابق، ص٥٨.

الحجة الأولى: عدم استيعابه لدوافع الاستشراق:

الاستشراق له عدة دوافع منها:

١ ـ الدافع الاقتصادي والتجاري:

وقد ظهرت تلك الأهداف التجارية في عصر ما قبل الاستعمار الغربي للعالم الإسلامي في القرنين التاسع عشر والعشرين. فقد كان الغربيون مهتمين بتوسيع تجارتهم والحصول من بلاد الشرق على المواد الأولية لصناعاتهم التي كانت في طريقها للازدهار. ومن أجل هذا وجدوا أن الحاجة ماسة للسفر إلى البلاد الإسلامية، والتعرف عليها ودراسة جغرافيتها الطبيعية والزراعية والبشرية، حتى يحسنوا التعامل مع تلك البلاد، وتحقيق ما يصبون إليه من وراء ذلك من تحقيق فوائد كثيرة تعود على تجارتهم وصناعتهم بالخير العميم.

ولذلك كانت المؤسسات المالية والشركات وكذلك البنوك في بعض الأحيان يزودون الباحثين بما يحتاجون إليه من مال، كما كانت الحكومات المعنية تمنحهم الرعاية والحماية[١].

٢ ـ الدافع الاستعماري والسياسي:

لما انتهت الحروب الصليبية بهزيمة الصليبيين ـ وهي في ظاهرها حروب دينية وفي حقيقتها حروب استعمارية ـ لم ييأس الغربيون من العودة إلى احتلال بلاد العرب وبلاد الإسلام، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها من عقيدة وعادات وأخلاق وثروات، ليتعرفوا إلى مواطن القوة فيها فيضعفوها، وإلى مواطن الضعف فيغتنموه[٢]، ثم لما تم لهم الاستيلاء العسكري والسيطرة السياسية، كان من دوافع الدراسات الاستشراقية الرغبة بإضعاف المقاومة الروحية والمعنوية في نفوس المسلمين، وبث الوهن والارتباك في تفكيرهم، وكان لهم في ذلك وساوس كثيرة، تسللوا بها إلى نفوس أبناء المسلمين، ومن هذه الوساوس ما يلي:

---

(١) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، د. محمد حمدي زقزوق، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م) ص٧٠.

(٢) انظر: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، د. مصطفى السباعي، (بيروت، دار الوراق، ط٤، ٢٠٠٣م) ص٢١ ـ ٢٢.

١ ـ التشكيك بفائدة ما في أيدي المسلمين من تراث، وبما عندهم من عقيدة وشريعة وقيم إنسانية.

والغرض من ذلك أن يفقد المسلمون ثقتهم بأنفسهم، ويرتموا في أحضان الغرب، يستجدون منه المقاييس الأخلاقية والمبادئ والعقائد والحلول لمشاكلهم الحياتية والعادات والتقاليد وأنواع السلوك ليتم للغرب بذلك إخضاع المسلمين لحضارته وثقافته إخضاعاً كاملاً.

٢ ـ إحلال مفاهيم جديدة، أو إحياء مفاهيم ماتت منذ تمكن الإسلام من قلوب المسلمين؛ كالقوميات الفرعونية، والفينيقية، والآشورية، والعربية، والكردية، والتركية، والفارسية، ونحو ذلك؛ ليتسنى لهم تشتيت شمل الأمة الإسلامية الواحدة، التي تجمعها رابطة واحدة، هي وحدة الدين الذي يهيمن على جميع مشاعر الإنسان الداخلية وسلوكه الظاهر.

فهدف هذا الدافع: هو السيطرة على بلدان العالم الإسلامي، وعلى الشعوب الإسلامية، طمعاً باستغلال الأرض واستعباد الناس والسيطرة على كل شيء وسيلة لتحقيق أهواء النفوس وشهواتها، وأن يكون لهم العلو في الأرض[١].

٣ ـ الدافع الديني:

بدأ الاستشراق بالرهبان والقساوسة والنصارى، ثم استمر بعد ذلك ومعظم المستشرقين من رجال الكهنوت المسيحي، وكان هؤلاء مدفوعين بدافع الانتصار للنصرانية، والرغبة بتنصير المسلمين الذين اكتسحوا إمبراطوريتهم واستطاع دينهم الحق أن يغلب النصرانية المحرفة في نفوس أتباعها.

واتجه هؤلاء للطعن في الإسلام وتشويه محاسنه وتحريف حقائقه بغية إقناع جماهيرهم التي تخضع لزعاماتهم الدينية بأن الإسلام دين لا يستحق الانتشار، وبأن المسلمين قوم همج لصوص سفاكو دماء يحثهم دينهم على الملذات الجسدية ويبعدهم عن كل سمو روحي وخلقي[٢].

والهدف الديني للاستشراق كان يسير منذ البداية في اتجاهات ثلاثة متوازية

---

(١) انظر: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص١٢٩ ـ ١٣٠.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٢٧ ـ ١٢٨.

تعمل معاً جنباً إلى جنب، وتتمثل هذه الاتجاهات فيما يأتي:

١ ـ محاربة الإسلام والبحث عن المشتبهات، وإبرازها والزعم بأنه دين مأخوذ من النصرانية واليهودية، والانتقاص من قيمه والحط من قدر نبيّه... إلخ.

٢ ـ حماية النصارى من خطره بحجب حقائقه عنهم، وإطلاعهم على ما فيه من نقائص مزعومة، وتحذيرهم من خطر الاستسلام لهذا الدين.

٣ ـ تنصير المسلمين.

وقد كان قرار (فيينا) الكنسي في ١٣١٢م، وقرار إنشاء كرسي اللغة العربية في جامعة «كامبردج» بعد ذلك بأكثر من ثلاثة قرون، وتأسيس مجلة العالم الإسلامي (The Muslim World) عام ١٩١١م عن طريق «صمويل زويمر[١]» رئيس المنصرين في الشرق الأوسط، والذي تُوفي في أوائل الخمسينيات من القرن الماضي ـ كانت هذه بعض الشواهد الظاهرة في اتجاه خدمة الهدف الديني والعمل من أجله في محيط الاستشراق[٢].

---

(١) صمويل زويمر (Samuel Zewemer) (١٨٦٧ـ ١٩٥٢م): رئيس المنصرين في الشرق الأوسط، تولى تحرير مجلة العالم الإسلامي التي أنشأها مع ماكدونالد، وله مصنفات في العلاقات بين المسيحية والإسلام أفقدها بتعصبه واعتسافه وتضليله قيمتها العلمية، منها: «يسوع في إحياء الغزالي» (١٩١٢م)، و«بلاد العرب منذ الإسلام»، و«الغرض واللآلئ» ترجمة الغزالي (مصر ١٩٢١م)، و«داخل عالم الإسلام» (١٩١٩م)، وبمعاونة غيره: «المسلمون اليوم» (١٩٠٦م). ومن دراساته في مجلة العالم الإسلامي: «الإسلام في العالم» (١٩١١ ـ ١٩١٣م)، و«مصنفات المكتبة الإسلامية» (١٩١٢م)، و«ترجمات القرآن» (١٩١٥م)، و«الإسلام في جنوب أمريكا» (١٩١٦م)، و«القرينة» (١٩١٦م)، و«أوائل المسلمين في الصين» (١٩١٨م)، و«أمية النبي» (١٩٢١م)، و«الحديث القدسي» (١٩٢٢م)، و«الإسلام في الهند» (١٩٢٥م)، و«الإسلام في أفريقيا» (١٩٢٥م)، و«الإسلام في جنوب أوروبا» (١٩٢٧م)، و«تنوع الإسلام في الهند» (١٩٢٧م)، و«حياة محمد لانداري» (١٩٣٦م)، و«سورة الإخلاص» (١٩٣٦م)، و«إكرام آدم والملائكة» (١٩٣٧م)، و«الإسلام» (١٩٣٨م)، و«الإسلام في الصحراء العربية» (١٩٤٣م)، و«الإسلام في مدغشقر» (١٩٤٥م)، و«فرنسيس الأسيزي والإسلام» (١٩٤٩م). ثم إرث النبي (ذكرى جولدزيهر ١٩٤٨م).

انظر: المستشرقون، ٣/١٣٨.

(٢) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٦٨ ـ ٦٩.

٤ ـ الدافع العلمي:

ومن المستشرقين نفر قليل جدّاً أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانهم وثقافاتهم ولغاتهم، وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم فجاءت أبحاثهم أقرب إلى الحق وإلى المنهج العملي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبية من المستشرقين، بل إن منهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالته. على أن هؤلاء لا يوجدون إلا حين يكون لهم من الموارد المالية الخاصة ما يمكنهم من الانصراف إلى الاستشراق بأمانة وإخلاص؛ لأن أبحاثهم المجردة عن الهوى لا تلقى رواجاً، لا عند رجال الدين، ولا عند رجال السياسة، ولا عند عامة الباحثين، ومن ثَمَّ فهي لا تدر عليهم ربحاً ولا مالاً، ولهذا ندر وجود هذه الفئة في أوساط المستشرقين[١].

وهؤلاء مع إخلاصهم في البحث والدراسة لا يسلمون من الأخطاء والاستنتاجات البعيدة عن الحق، إما لجهلهم بأساليب اللغة العربية، وإما لجهلهم بالأجواء الإسلامية التاريخية على حقيقتها، فيتصورونها كما يتصورون مجتمعاتها، ناسين الفروق الطبيعية والنفسية والزمنية التي تفرق بين الأجواء التاريخية التي يدرسونها، وبين الأجواء الحاضرة التي يعيشونها[٢].

إذن يتبين لنا من خلال هذا الاستعراض لدوافع الاستشراق أن الدافع السياسي والاستعماري واحد من عدة دوافع وليس هو كل شيء، وأنَّ إهمال بقية الدوافع عند التفصيل في موضوع الاستشراق يسبب عدم توازن في الطرح والاستنتاج.

الحجة الثانية: النقد الأدبي:

إدوارد سعيد متخصص أكاديمياً بالأدب المقارن والنقد الأدبي، فهو على اطلاع واسع بمدارس النقد الأدبي الغربية، واستطاع أن يوجد له منهجاً نقدياً لتحليل النصوص الاستشراقية، لذلك نرى أن «الاستشراق» و«الثقافة والإمبريالية» يعتبران تطبيقاً لمنهجه النقدي الذي فصَّلنا فيه القول، وعلى هذا من الممكن أن

---

(١) انظر: الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ص٢٤ ـ ٢٥.

(٢) انظر: أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها، ص١٣٢ ـ ١٣٣.

نصنف هذين الكتابين في تخصص النقد الأدبي وهما مفيدان للمهتمين بهذا التخصص.

الحجة الثالثة: «التمثيل»:

إن الفكرة الأساس التي يطرحها سعيد في كتبه هي التمثيل، وقد أوضحنا أن المراد بهذا المصطلح الصورة النمطية الخاطئة للشرق في عقول الغربيين، وعلى أساس هذه الفكرة أخذ يقرأ ويحلل النصوص المتعلقة بالشرق في كتب الأدباء، والروائيين، والسياسيين؛ ولذا هو كتاب في التمثيل أقرب منه إلى الاستشراق في مفهومه الواسع.

الحجة الرابعة: تركيزه على الاستشراق المسيء للعرب والمسلمين:

من يطلع على كتاب «الاستشراق» لا يستطيع الخروج برؤية واضحة حول مستويات المستشرقين وانتماءاتهم، وهذا خلل في دراسة تحمل اسم الاستشراق ولا يخرج القارئ منها بتصنيف موضوعي للمستشرقين، وأمانة البحث العلمي تستوجب على المتخصصين أن ينقلوا المعلومة بموضوعية وعدل وإنصاف، فهناك مستشرقون منصفون مثل: «محمد أسد[(١)]»، و«عبد الواحد يحيى جينون[(٢)]»،

---

(١) ليوبولد فايس (محمد أسد) (Weiss Leopold) (١٩٠٩ـ ١٩٩٢م): أشهر إسلامه وتسمى بمحمد أسد وايس. وأنشأ بمعاونة «وليم بكتول» الذي أسلم هو الآخر، مجلة الثقافة الإسلامية في حيدر آباد الدكن عام ١٩٢٧م، وكتب فيها دراسات وافرة معظمها في تصحيح أخطاء المستشرقين عن الإسلام، ومن آثاره: «ترجمة صحيح البخاري بتعليق وفهرس» عام ١٩٣٥، وألَّف «أصول الفقه الإسلامي»، و«الطريق إلى مكة»، و«الإسلام في مفترق الطرق»، و«مبادئ الحكومة في الإسلام». المستشرقون ٢/ ٢٩١.

(٢) رينه (عبد الواحد يحيى) جينون (Guenon Rene) (١٨٨٦ ـ ١٩٥١م): عُني بالدراسات الصوفية والإسلامية، وأصدر مجلة المعرفة لنشر الأبحاث عن الإسلام والبوذية وديانات الهند، ثم اعتنق الإسلام، على المذهب الإسماعيلي، وتسمى باسم الشيخ «عبد الواحد يحيى»، وأقام في حجرة على أحد سطوح القاهرة منذ ١٩٣٠م حتى وفاته، فلقَّبته الصحافة الأوروبية بفيلسوف القاهرة، آثاره: معظمها عن الهند وعقائد الصوفية ككتاب «الروح»، ومن مباحثه: سر حرف النون، والألفباء العربية، وله في الإسلام والعرب: سيف الإسلام، والعقيدة الباطنية في الإسلام، وعن الصوفية: دراسات الأديان المقارنة، ومنطق الطير، وقد أصدر الدكتور عبد الحليم محمود كتاباً عنه بعنوان: الفيلسوف المسلم.
انظر: المستشرقون، ١/ ٢٩٠.

و«مراد هوفمان[١]»، وآخرون متعصبون من أمثال: «جولدزيهر[٢]»، و«برنارد لويس»، و«كارل بروكلمان[٣]»، و«رايموند شارل[٤]».

---

(١) مراد ويلفريد هوفمان (Murad Wilfried Hofmann) (ولد: ١٩٣١م) دبلوماسي ومؤلف بارز. كاثوليكي المولد وتحول إلى الإسلام عام ١٩٨٠م، كان منتمياً لشبيبة هتلر عندما كان في سن التاسعة من العمر، ولكن إلى جانب ذلك كان منتميا إلى عصبة محظورة مناهضة للنازية في ذات الوقت. بدأ بدراسة القانون بعد حصوله على شهادة البكالوريوس في «ميونخ» وحصل بعدها على الدكتوراه في القانون. عمل منذ الخمسينات في سفارة ألمانيا الاتحادية في الجزائر وهذا جعله يشاهد عن قرب الثورة الجزائرية التي يبدو أنها أثارت اهتمامه الشديد ودفعته للتأمل. صاحب العديد من الكتب التي تتناول مستقبل في إطار الحضارة الغربية وأوروبا. عمل كخبير في مجال الدّفاع النّووي في وزارة الخارجية الألمانية وكان إسلامه موضع جدل بسبب منصبه الرّفيع في الحكومة الألمانية. عمل كمدير لقسم المعلومات في حلف من عام ١٩٨٣م حتى ١٩٨٧م ثم سفيراً لألمانيا من١٩٨٧م حتى١٩٩٠م ثم سفيراً من١٩٩٠ ـ ١٩٩٤م. من مؤلفاته: «يوميات مسلم ألماني»، و«الإسلام عام ألفين» و«الطريق إلى مكة» وكتاب «الإسلام كبديل» الذي أحدث ضجة كبيرة في ألمانيا.
انظر: ربحت محمداً، ولم أخسر المسيح، د. عبد المعطي الدالاتي، (دمشق، مؤسسة الرسالة والشركة المتحدة للتوزيع) ص٣٧ ـ ٣٩. وانظر: نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص١٩٠ ـ ٢٠٠.

(٢) أجناس جولدزيهر (Ignaz Goldziher) (١٨٥٠ ـ ١٩٢١م): مستشرق مجري يلفظ اسمه بالألمانية إجناتس جولد تسيهر نشأ في أحضان أسرة يهودية. تعلم في «بودابست» و«برلين» و«ليبسيك». ورحل إلى سورية سنة ١٨٧٣ م، فتعرف بالشيخ طاهر الجزائري وصحبه مدة. وانتقل إلى فلسطين، فمصر، حيث لازم بعض علماء الأزهر. وعين أستاذاً في جامعة بودابست «عاصمة المجر» وتوفي بها. له تصانيف باللغات الألمانية والإنكليزية والفرنسية، في الإسلام والفقه الإسلامي والأدب العربي، تُرجم بعضها إلى العربية. ونشرت مدرسة اللغات الشرقية بباريس كتاباً بالفرنسية في مؤلفاته وآثاره. ومما نشره بالعربية: «ديوان الحطيئة»، وجزء كبير من كتاباً «فضائح الباطنية» المعروف بالمستظهري، للغزالي. وترجم إلى الألمانية كتاب «توجيه النظر إلى علم الأثر» لطاهر الجزائري، وكتاب «المعمرين» للسجستاني، و«مذاهب التفسير الإسلامي»، وغيرها كثير.
انظر: المستشرقون، ٣/ ٤٠ ـ ٤٢، وموسوعة المستشرقين، ص١٩٧ ـ ٢٠٣، وتاريخ حركة الاستشراق، ٢٣٦ ـ ٢٤١.

(٣) كارل بروكلمان (Karl Brockelmann) (١٨٦٨ ـ ١٩٥٦م): مستشرق ألماني، يُعتبر أحد أبرز المستشرقين في العصر الحديث. اعتنى باللغة العربية والتاريخ الإسلامي، وعُين أستاذاً جامعياً في عدد من الجامعات، أشهر آثاره: «تاريخ الأدب العربي» في خمسة مجلدات، و«تاريخ الشعوب والدول الإسلامية».
انظر: معجم أعلام المورد، ص، والمستشرقون ٢/ ٤٢٤ ـ ٤٣٠.

(٤) رايموند شارل (Raymond charles) مستشرق فرنسي متعصب من كتبه: «تطور الإسلام». =

إن تركيز سعيد على الجانب السيئ من الاستشراق يخدم الهدف الذي ألّف الكتاب من أجله، ولست ألومه على هذا الهدف، إنما أردت التأكيد أن كتابه «الاستشراق» ليس جامعاً ولا مانعاً لموضوع الاستشراق، وهذا يدل على خلل في الكتاب.

الحجة الخامسة: تجاهله لكتب المستشرقين تجاه الإسلام:

مرَّ بنا أن إدوارد خصَّص كتابه الاستشراق للحديث عن العالم العربي والإسلامي، ومع هذا لم يستعرض كتابات المستشرقين المتعلقة بالإسلام بشكل واسع، ولم يتحدث عن وجه الخطأ في كتاباتهم تجاه الإسلام من المصادر الإسلامية، ومن المعلوم أن المتخصص بالاستشراق يجب أن تكون له القدرة على التعامل مع المصادر الإسلامية، وإدوارد سعيد تحدث كثيراً عن الهجوم الغربي على الإسلام هجوماً ظالماً ولم يتطرق لتلك الافتراءات الظالمة فضلاً عن أن يكشف صورة الإسلام الحقيقي، ومن وجهة نظري أن هذا خلل ظاهر لشخص تبنى كشف مسألة لم يتطرق لبعض تفاصيل أدلتها، وسيأتي تفصيل لهذه المسألة لكني أردت الإشارة إليه كدليل على نقص دراسة إدوارد حول الاستشراق.

ومن خلال ما سبق يتبين لنا أن دراسة إدوارد سعيد دراسة في تمثيل الشرق والصور النمطية الخاطئة حولها، متخذةً منهجاً خاصاً في تحليل النصوص المنتقاة، وليس بحثاً في الاستشراق بمعناه الأكاديمي الدقيق، وعند التجوّز من الممكن أن نقول: إن دراسته متعلقة بالاستشراق السياسي، وعلى هذا يكون عنوان كتابه يحتاج إلى معالجة وتحديده بالاستشراق السياسي.

رابعاً: ضعف اطلاعه على دراسات المستشرقين تجاه الإسلام:

كَتَب إدوارد سعيد كتابات عديدة يكشف فيها حقيقة الموقف الغربي من الإسلام، وفي كتابه «الاستشراق» تحدث عن هذا الموضوع بل كان العالم العربي والإسلامي هما حدود بحثه، لكن اللافت أنه لم يطَّلع على تفاصيل كتابات المستشرقين عن الإسلام وهي كثيرة جداً، ولم يكشف لنا المغالطات في

= انظر: نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، ص٣٦٥.

كلامهم وأن ما قالوه لا يطابق ما عليه الإسلام، وهذا باب واسع كان بإمكانه الحديث عنه وتوضيحه، لكنه لم يرد الدخول في هذه الدراسات؛ لأنه لا يجيد معرفة حقيقة الإسلام، يقول سعيد: «إنني لست معنياً بإماطة اللثام عن الشرق أو الإسلام الحقيقيين، ولا أملك القدرة على ذلك»[١]، وهذا يفسر لنا بعده عن الخوض في مسائل ليست له عليها قدرة.

إن تجاهل سعيد للدراسات الاستشراقية التي طعنت في الإسلام بالاعتماد على تحريف أدلته أو الكذب والافتراء عليه، أمرٌ أخلَّ بدراسته للاستشراق، وقدرته على الإقناع فيها، فقد كان الأولى به أن يستدل بنماذج لدراسات استندت على أدلة إسلامية أو أقوال لعلماء مسلمين ويكشف كيفية تزييف المستشرقين لها. إن هذا النقص في دراسة سعيد يحتم عليَّ أن أشير إليه في هذا المبحث لأوضح حجم الخلل في كتابه «الاستشراق»، وسأكتفي بالحديث عن هذا الأمر في هاتين المسألتين:

المسألة الأولى: المستشرقون والقرآن:

توجه اهتمام جماعة من المستشرقين إلى القرآن الكريم دراسة وترجمة وتفسيراً باعتباره كتاب المسلمين المقدس والمصدر الأول من مصادر التشريع الإسلامي، ومن أمثلة المستشرقين الذين درسوا القرآن: «جورج سيل»[٢]، و«ريتشارد بل[٣]»، و«جولدزيهر»، و«موريس بوكاي»، وغيرهم[٤]. ويتفاوت

---

(١) الاستشراق وما بعده، ص١٨٠.

(٢) جورج سيل (George Sale ١٦٩٧ ـ ١٧٣٦م): مستشرق إنجليزي ومحام، درس العربية في أوقات فراغه، واقتنى مجموعة وافرة من مخطوطاتها، أودعت المكتبة البودلية. اشتد اهتمامه بالإسلام حتى وصف بأنه نصف مسلم، من آثاره: «ترجمة القرآن» (١٧٣٤ ـ ١٨٩٢م)، وهو أول من حاول ترجمة القرآن كاملاً إلى اللغة الإنجليزية.
انظر: المستشرقون ٢/٤٧، والأعلام ٢/١٤٥ ـ ١٤٦.

(٣) ريتشارد بل (Richard Bell ١٨٧٦ ـ ١٩٥٢م): من رجال الدين النصراني، وأستاذ اللغة العربية بجامعة أدنبرا، صرف سنين كثيرة في دراسة القرآن وتاريخه، قام بترجمة القرآن الكريم (١٩٣٧ ـ ١٩٤١م)، وكتب حول مقدمة القرآن وأسلوب القرآن، والمتشابه في القرآن، ومحمد والرسل السابقين، ومعلومات محمد في العهد القديم.
انظر: المستشرقون ٢/٩٤ ـ ٩٥.

(٤) انظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، د. عمر إبراهيم رضوان، (الرياض، دار طيبة، ط١، ١٤١٣هـ) ١/٩٩ ـ ٢٢٠.

هؤلاء الكُتّاب في موضوعيتهم وصحة قولهم ومستوى طعنهم في القرآن الكريم.

وقلما كتب مستشرق عن الإسلام ولم يذكر للإسلام مصدراً بشرياً؛ كزعمهم أن محمداً ﷺ كان تلميذاً لليهود والنصارى، وأن القرآن صورة تلمودية وصلت إلى محمد بصورة ما[1]، وقد جزم «جورج سيل» ـ الذي وصف بأنه نصف مسلم ـ بتأليف محمد ﷺ للقرآن، وقد صادفت المقدمة التمهيدية للترجمة نجاحاً عظيماً في أوروبا، الأمر الذي أدى بمستشرق آخر هو «كاسميرسكي[2]» أن يجعل من مقدمة «سيل» مقدمة لترجمته الفرنسية لمعاني القرآن التي صدرت عام ١٨٤١م. وقد استطاعت هذه المقدمة أن تثبت وجودها زمناً طويلاً جداً كمصدر علمي موثوق به لدى المستشرقين من حيث اشتمالها على عرض شامل للدين الإسلامي[3].

ويزعم «ريتشارد بل» مؤلف كتاب «مقدمة القرآن» أن النبي ﷺ قد اعتمد في كتابته للقرآن على الكتاب المقدس، وخاصة على العهد القديم في قسم القصص. فبعض قصص العقاب كقصص عاد وثمود مستمدة من مصادر عربية، ولكن الجانب الأكبر من المادة التي استعملها محمد ليفسر تعاليمه ويدعمها قد استمده من مصادر يهودية ونصرانية. وقد كانت فرصته في المدينة للتعرف على ما في العهد القديم أفضل من وضعه السابق في مكة حيث كان على اتصال بالجاليات اليهودية في المدينة، وعن طريقها حصل على قسط غير قليل من المعرفة بكتب موسى على الأقل[4].

إذن هناك لغط كبير عند المستشرقين في مصدر الإسلام، فتعددت المصادر عندهم إلى: الوثنية، والحنفاء، والصابئة، والزردشتية، واليهودية، والنصرانية[5]،

---

(١) انظر: المرجع السابق، ١/٢٣٩.

(٢) ألبر كاسميرسكي (Kazimirski A) (١٨٠٨ ـ ١٨٨٧م): مستشرق بولوني، تلقى العلم في فارسوفيا، وتخرج من برلين على «فيلكن»، ورحل إلى الشرق (١٨٣٩ ـ ١٨٤٠م)، ثم استقر في فرنسا، ومن آثاره: «ترجمة القرآن بالفرنسية وترجمته هذه تفتقد للأمانة العلمية»، و«المعجم العربي الفرنسي».
انظر: المستشرقون ٢/٤٩٨ ـ ٤٩٩.

(٣) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٧٧ ـ ٧٨.

(٥) انظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ١/٢٣٩ ـ ٣٢٤.

كل هذا حتى ينفوا عن الإسلام صفة الديانة السماوية الجديدة من خلال التشكيك في القرآن الكريم.

وحاول المستشرقون ـ أيضاً ـ إثبات النقص في النص القرآني، بزعمهم أن في طريقة كتابة القرآن وجمعه دليلاً على أنه قد سقط منه شيء وأنه ليس اليوم بأيدينا على ما زعم محمد أنه أنزل عليه. واعتمدوا في هذه الشبهة واستدلوا بعدة مزاعم منها:

١ ـ قول الرسول ﷺ: «**رحم الله فلاناً لقد أذكرني كذا وكذا آية، كنت أسقطتها من سورة كذا وكذا**»، وفي رواية: «**أنسيتهنَّ**»[1]. فهذا الحديث فيه اعتراف من النبي ﷺ نفسه بأنه أسقط عمداً بعض آيات القرآن أو أنسيها[2].

٢ ـ **أن ما جاء في قول الله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ﴾** [الأعلى] يدلُّ بطريق الاستثناء الواقع فيه على أن محمداً قد أسقط عمداً أو أنسي آيات لم يتفق له من يذكِّره إياها.

ولهم مزاعم أخرى غير هذه يستدلون بها على النقص في القرآن الكريم، ولست هنا أحصي هذه المزاعم إنما أردت الإشارة والتنبيه على الخلل الذي اعترى عمل إدوارد سعيد في «الاستشراق»، وقبل أن أنتقل للمسألة الأخرى يجب أن أوضح جواب علماء المسلمين على هذه المزاعم.

يجيب الزرقاني على الشبهة الأولى وهي أن النبي ﷺ نسي بعض القرآن ولم يذكره أحد، يقول: «أما احتجاجهم الأول وهو الحديث الذي أوردوه، فإنه لا ينهض حجةً لهم فيما زعموا من الشك في الأصل الذي قامت عليه كتابة القرآن وجمعه، بل الأصل سليم قويم وهو وجود هذه الآيات مكتوبة في الوثائق التي استكتبها الرسول، ووجودُها محفوظةً في صدور أصحابه الذين تلقَّوها عنه،

---

(١) رواه البخاري، كتاب الدعوات، باب قول الله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ﴾ ومن خص أخاه بالدعاء دون نفسه، حديث رقم (٦٣٣٥)، ص١٥٨٠، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين، باب فضائل القرآن وما يتعلق به، حديث رقم (٢٢٤)، ١/٥٤٣. كلاهما من حديث عائشة ﵂.

(٢) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ) ص١/٢٦٣، وانظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ١/٤٢٢ ـ ٤٢٣.

والذين بلغ عددهم مبلغ التواتر، وأجمعوا جميعاً على صحَّته، كما عُرف ذلك في دستور جمع القرآن.

إنما قُصارى هذا الخبر أنه يدلُّ على أن قراءة ذلك الرجل ذكَّرت النبي ﷺ إيَّاها وكان قد أُنسِيهَا أو أسْقطها (أي: نسياناً).

وهذا النوع من النسيان لا يزعزع الثقة بالرسول ﷺ، ولا يشكك في دقة جمع القرآن ونَسْخه، فإن الرسول ﷺ كان قد حفظ هذه الآيات من قبل أن يحفظها ذلك الرجل، ثم استكْتبها كُتَّاب الوحي، وبلَّغها الناسَ فحفظوها عنه، ومنهم رجل الرواية عباد بن بشار رضي الله عنه على ما رُوي.

وليس في ذلك الخبر الذي ذكروه أن هذه الآيات لم تكن بالمحفوظات التي كتبها كُتَّاب الوحي، وليس فيه ما يدلُّ على أن أصحاب الرسول كانوا قد نسوها جميعاً حتى يُخاف عليها وعلى أمثالها الضياع، ويُخشى عليها السقوط عند الجمع واستنساخ المصحف الإمام، كما يفتري أولئك الخرَّاصون، بل الرواية نفسها تُثبت صراحةً أن في الصحابة مَنْ كان يقرؤها وسمعها الرسول منه.

ثم إن دستور جمع القرآن يؤيد أنهم لم يكتبوا في المصحف إلا ما تظاهر الحفظ والكتابة والإجماع على قرآنيته: ومنه هذه الآيات التي يدور عليها الكلام هنا من غير ما شك.

ثم إنَّ كلمة «أسْقَطْتُهُنَّ» في بعض روايات هذا الحديث، معناها أسقطتُهن نسياناً، كما تدل على ذلك كلمة «أُنْسِيتُهُنَّ» في الرواية الأخرى. ومحال أن يراد بها الإسقاط عمداً؛ لأن الرسول ﷺ لا ينبغي له ولا يعقل منه أن يبدِّل شيئاً في القرآن بزيادة أو نقص من تلقاء نفسه، وإلا لكان خائناً أعظم الخيانة. والخائن لا يمكن أن يكون رسولاً.

هذا هو حكم العقل المجرد من الهوى، وهو أيضاً حكم النقل في كتاب الله إذ يقول سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿٩﴾﴾ [الحجر]، وإذ يقول جل ذكره: ﴿...قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِن تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَى إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٥﴾﴾ [يونس]»[1].

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص١/ ٢٦٤ ـ ٢٦٥، وانظر: آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ١/ ٤٢٣ ـ ٤٢٥.

أما افتراؤهم الآخر وهو الاستثناء في قوله سبحانه: ﴿سَنُقۡرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّهُۥ﴾ [الأعلى]، «فالمحققون من العلماء على أنه ليس بحقيقي وإنما صوري يراد منه تأكيد عدم النسيان بتعليق الشيء على ما هو مستحيل وقوعه، وليدل على استحالته بالبرهان وقد ضمن الله لنبيه تحقيقه له فكيف يشاء إنساءه له؟»[1]، والحكمة فيه أن يُعلِم الله عباده أن عدم نسيانه ﷺ الذي وعده الله إياه في قوله: ﴿فَلَا تَنسَىٰٓ﴾ إنما هو محض فضل من الله وإحسان، ولو شاء سبحانه أن ينسيه لأنساه.

وفي ذلك الاستثناء الصوري فائدتان: إحداهما: ترجع إلى النبي ﷺ حيث يشعر دائماً أنه مغمور بنِعم الله وعنايته، ما دام متذكراً للقرآن لا ينساه، والثانية: تعود على أمته حيث يعلمون أن نبيهم ﷺ فيما خصه الله به من العطايا والخصائص لم يخرج عن دائرة العبودية، فلا يفتنون فيه كما فتن النصارى في المسيح ابن مريم.

والدليل على أن هذا الاستثناء صوري لا حقيقي أمران:

١ ـ ما جاء في سبب النزول وهو أن النبي ﷺ كان يتعب نفسه بكثرة قراءة القرآن حتى وقت نزول الوحي، مخافة أن ينساه ويفلت منه، فاقتضت رحمة الله بحبيبه أن يُطمئنه من هذه الناحية، وأن يريحه من هذا العناء، فنزلت هذه الآية. كما نزلت آية ﴿لَا تُحَرِّكۡ بِهِۦ لِسَانَكَ لِتَعۡجَلَ بِهِۦٓ ۝١٦ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧﴾ [القيامة]، وآية ﴿...وَلَا تَعۡجَلۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مِن قَبۡلِ أَن يُقۡضَىٰٓ إِلَيۡكَ وَحۡيُهُۥۖ وَقُل رَّبِّ زِدۡنِي عِلۡمٗا ۝١١٤﴾ [طه].

٢ ـ أن قوله: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ [الأعلى] يعلق وقوع النسيان على مشيئة الله إياه، والمشيئة لم تقع بدليل ما مر من نحو قوله: ﴿إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ۝١٧﴾ [القيامة]. وإذاً فالنسيان لم يقع، للعلم بأن عدم حصول المعلَّق عليه ـ وهو مشيئة الله تعالى في إيقاع النسيان ـ يستلزم عدم حصول المعلق ـ وهو النسيان ـ فالذي عنده ذوقٌ لأساليب اللغة، ونظرٌ في وجوه الأدلَّة، لا يتردَّد في أن الآية وعدٌ من الله أكيد بأن الرسول يقرئه الله فلا ينسى، وعداً منه على وجه التأبيد، من غير استثناء حقيقي لوقت من الأوقات، وإلا لما كانت الآية مطمئنة له عليه

(١) آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره، ١/٤٢٥.

الصلاة والسلام، ولكان نزولها أشبه بالعبث ولغو الكلام[١].!

ما ذكرته هنا مجرد مثال على ما تركه سعيد لأقوال المستشرقين ورأي علماء الإسلام فيها، وإن قال قائل: لماذا تطالبونه بأن يكون عالماً بالكتاب والسُّنَّة وكتب علماء الإسلام وهو غير متخصص بها؟، نقول: إن من انبرى إلى أقوال المستشرقين ضد الإسلام ويريد أن يكشف زيفهم وحتى تكتمل رؤيته ودراسته لا بد أن يطَّلع على حدٍ أدنى من الدراسات، وهذا ما لم نشاهده في دراسة إدوارد سعيد.

المسألة الثانية: الرسول ﷺ عند المستشرقين:

أشار سعيد في الاستشراق إلى بعض الاتهامات للرسول ﷺ من قبل المستشرقين؛ كزعم المستشرقين أن محمداً يمثِّل للإسلام ما يمثله المسيح للمسيحية، ومن هنا أطلقوا على الإسلام التسمية الجدلية؛ أي: «المحمدية»، وألصقوا بمحمد ﷺ صفة «الدجال»، وزعموا أن المفهوم المسيحي للإسلام متكامل وكاف بذاته[٢]. ويرى سعيد أنه تم تمثيل الإسلام في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين بأنه دين زندقة وزعموا أن نبيه محمداً ﷺ كان مرتداً ماكراً ـ بأبي هو وأمي ﷺ ـ، وزعموا أن الإسلام لا يزيد في الواقع عن بدعة أريوسية من الدرجة الثانية[٣].

وعند التأمل بعناية كبيرة في مثل هذه الأقوال التي يوردها سعيد، نلحظ أنه يذكرها على سبيل التدليل أن الغرب قام بتمثيل الشرق، لا على سبيل ذكر مزاعم المستشرقين وكشف زيفها من خلال دراسة واقع الإسلام أو من خلال ردود المسلمين، وهذا يرجعنا مرة أخرى إلى أن كتاب «الاستشراق» كتاب في التمثيل أقرب منه إلى الدراسات الاستشراقية المتخصصة.

وعند النظر والتدقيق في موقف المستشرقين من شخص النبي ﷺ نجدهم يختلفون في تعاطيهم مع المعلومات باختلاف توجهاتهم، فالمستشرقون منهم من أسلم، ومنهم المتعاطف والمنصف، ومنهم المتعصب والحاقد ـ كما تحدثنا سابقاً ـ.

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص١/٢٦٧، ٢٦٨.

(٢) انظر: الاستشراق، ص١٣٥ ـ ١٣٧.

(٣) انظر: المرجع السابق، ص١٢٨.

خامساً: نقد النزعة الإنسانية عند إدوارد سعيد، وموقف الإسلام منها:

سيطرت «الأنسنية»، أو النزعة الإنسانية على فكر سعيد، واعتبرها فكرة منقذة للإنسان من سيطرة الأقوياء، فمن خلالها يمكن نقد الدول المستعمِرة، وعن طريقها ترجع حقوق المسحوقين والمظلومين والأمم المستعمَرة، فالأنسنية تعتبر أساساً هاماً في تكوين سعيد الفكري والنقدي.

وعند العودة إلى نشأة هذه الفكرة نرى أن القهر الكنسي في العصور الوسطى تسبب في بروز أفكار عديدة تصادم الاتجاه الديني ومنها النزعة الأنسنية؛ ولذلك فإن من أهم الملامح التي تؤكد عليها الأنسانية هو إنكار أي معرفة خارج الإنسان ـ كالوحي أو الدين ـ وتحقيق الإنسان لقواه وقدراته الخلاقة واعتبار السعادة الإنسانية غاية في ذاتها لا تتطلب أي تبرير خارج الإنسان[1].

إن الانتكاسة التي شعر بها الغربيون بسبب تسلط كنيستهم، والأثر النفسي العميق الذي أثر في نفوس العلماء والمثقفين في ذلك الوقت، قادهم إلى ثورة ضد كل ما هو ديني، اعتقاداً منهم أن الدين هو الذي أعاق الحياة، وأنه يدعو لتعذيب المخالفين وإذلالهم وظلمهم. إضافة إلى ذلك أن عصر النهضة الأوروبية أتى بعد إبعاد الكنيسة عن الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وتحرر المفكرون من كل القيود، ليهاجموا الإلـٰه ﷻ، فهذا «سبينوزا[2]» ينزل الإلـٰه من عليائه ويدمجه في الطبيعة ويجعله مساوياً لها[3]، وأصبح العالم عنده هو الله ـ تبارك وتعالى ـ[4]. ويشترط الفيلسوف الألماني «فيخته[5]» قبول الوحي إذا

---

(١) انظر: التوجه الإنساني تحليل مفهومي، ص٦٠٢.

(٢) باروخ أو بنيديكت دو سبينوزا (Baruch or Benedict de Spinoza) (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م): فيلسوف ومفكر ديني هولندي، صاحب «السّبينوزية». أكد على دور العقل في الأخلاق وما وراء الطبيعة، وكان من أكبر القائلين بوحدة الوجود والمدافعين عنها. وقد اتّهمه كثيرون بالإلحاد على الرغم من الشعور الديني العميق الذي تنبض به كتاباته. من أشهر آثاره: «كتاب الأخلاق». معجم أعلام المورد، ص٢٣٣.

(٣) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، (القاهرة،مكتبة غريب، ١٩٧٣م) ص١٠٤.

(٤) انظر: قصة الفلسفة، ول ديورانت، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، (بيروت، مكتبة المعارف، ط٦) ص٢١٦، ٢٢٠.

(٥) جوهان غوتليب فيختِه (Johann Gottlieb Fichte) (١٧٦٢ ـ ١٨١٤م): فيلسوف ألماني، =

تطابق مع العقل، وماهية الدين عنده أن يؤمن الإنسان بالنظام الخلقي، ويعدُّه مصدر واجباته ويساعد على نموه، ولا بأس أن يُشخِّص شعوره بهذا النظام في موجود معين إذا كان الغرض تقوية هذا الشعور في ضميره، أما إذا تصور أن الله سلطانٌ حاكمٌ آمرٌ وانتظر من وجوده لذَّات مقبلة كان عابد صنم، وكان جديراً بأن يُدعى ملحداً. وإن الإلـٰه الحقيقي عنده هو الإنسان والنظام والحرية التي تتحقق في العالم بالتدريج[١]. أما «أوجست كونت[٢]»، فقد عُرف بدين الإنسانية الذي يقوم على عبادة الإنسانية بدلاً من عبادة الله تعالى[٣]، وأن العبادة عنده تكون على نوعين: مشتركة وفردية، أما المشتركة فتقوم على أعياد تذكارية يُكرَّم فيها عظماء البشرية عرفاناً بجميلهم، وأما العبادة الفردية فعلى كل شخص أن يتخذ لنفسه أشخاصاً أعزاء عليه يجعلهم مثلاً أعلى يحتذي بهم في حياته[٤].

أما في القرن العشرين فإن الفلسفة التي تمجد الإنسان هي الوجودية وقد عرضها سارتر في محاضراته على أنها مذهب إنساني مغلق؛ أي: أن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في العالم، والإنسان متروك لذاته لكي يحقق ما يستطيع من القيم[٥]، والفكرة الأساسية في الوجودية هي فكرة «الإنسان الأوحد» إنني إلا

= طوّر مثالية كانت (Kant) مبتدعاً مثالية مطلقة لا تعترف إلا بحقيقة واحدة هي الأنا أو الذات، عُرف بنزوعه إلى الاشتراكية، وبحماسته للقومية الألمانية. آمن بالأخلاق أساساً لفهم جميع مظاهر الخبرة البشرية وبأن التطبيق لا النظرية هو المركز الذي يمكن تنظيم الحياة حوله، من أشهر آثاره: «خُطب إلى الأمة الألمانية». معجم أعلام المورد، ص٣٣٦.

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، (مصر: دار المعرفة، ١٩٦٢م) ص٢٦٤ ـ ٢٦٩.

(٢) أوجست كونت (Auguste Comte) (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م): رياضي وفيلسوف فرنسي، يُعتبر مؤسس الفلسفة الوضعية التي تُعنى بالظواهر والوقائع اليقينية وحسب، وتُهمل كل تفكير تجريدي أو ميتافيزيقي. ومن الباحثين من يعتبره مؤسس علم الاجتماع أيضاً، تأثر في صدر شبابه بفلسفة سان سيمون الاشتراكية. دعا إلى الإيمان بدين جديد سماه «دين الإنسانية». عاش فترة من حياته فقيراً يتصدق عليه بعض مريديه، ومات بالسرطان. من أشهر آثاره كتاب: «مباحث في الفلسفة الوضعية».
انظر: معجم أعلام المورد، ص٣٧٧.

(٣) انظر: الله في الفلسفة الحديثة، ص٣٧٧.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم ص٣٢٨.

(٥) انظر: الوجودية، جون ماكوري، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م) ص٣٣ ـ ٣٤.

ذاتي ولذلك يرفض الوجودي أن يُحشر ضمن مجموعة من الناس أو يُصنَّف فيها[١].

لم أهدف إلى استقصاء آراء المفكرين الغربيين ـ المتأثرين بالنزعة الأنسنية ـ الذين لهم موقف سلبي من الدين والإلـه، إنما أردت ذكرهم على سبيل المثال لإثبات أن النزعة الأنسنية قادت الغرب إلى الإلحاد وإنكار الأديان والنبوات، وافتراض أن كل الأديان ضد الإنسان ومعادية له.

إن تعليم إدوارد سعيد الأمريكي، وتخصصه في النقد الأدبي وفقه اللغة، وتدريسه في الجامعة، كانت أسباباً رئيسة في اطلاع إدوارد العميق على المذاهب الفكرية القديمة والمعاصرة، وكذلك تبنيه للقضية الفلسطينية وحقوق الفلسطينيين جعله يقرأ الرسائل المباشرة وغير المباشرة في الخطاب الغربي تجاه الشرق، أضف إلى ذلك نشأته النصرانية في بيت متدين وملتزم بتعاليم الكنيسة، وتململه من الطقوس الكنسية في وقت مبكر من عمره، جعله يعزف عن الأديان والقراءة العميقة فيها، بل ويرى أن الحماسة الدينية أخطر ما يتهدَّد المشروع الإنسانوي[٢]، وأن صميم الأنسنية ـ عنده ـ هي الفكرة العلمانية القائلة: إنَّ العالم التاريخي هو من صنع البشر من رجال ونساء، لا من صنع رباني[٣].

إن كل الأمور السابقة قادت إدوارد إلى الاندفاع الكبير إلى النزعة الأنسنية، ويلمح من خلال تبني هذه النزعة أن فيها خلاصاً من الاضطهاد الغربي للشعب الفلسطيني، وإعادة الحق إلى هذا الشعب، لذلك جعل هدف الأنسنية «هو التمحيص النقدي للأشياء بما هي نتاج للعمل البشري وللطاقات البشرية على التحرر والتنوير. وعلى القدر ذاته من الأهمية يقع التمحيص النقدي لسوء القراءة وسوء التأويل البشريَين للماضي الجمعي كما للحاضر الجمعي»[٤].

وحتى يكون النقد مركزاً في هذه المسألة، سأناقشها من جانبين:

أولهما: نقد التاريخانية.

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٨.

(٢) الأنسنة والنقد الديموقراطي، ص٧٢ ـ ٧٣.

(٣) المرجع السابق، ص٢٧.

(٤) المرجع السابق، ص٤٢.

وثانيهما: الإنسانية في الإسلام.

المسألة الأولى: نقد التاريخانية أو التاريخية:

الأنسنية عند إدوارد سعيد لها ارتباط قوي بفكرة التاريخانية، فهو يقول: «صميم الأنسنية هو الفكرة العلمانية القائلة: إنَّ العالم التاريخي هو من صنع البشر من رجال ونساء، لا من صنع رباني، وإنَّه يمكن اكتناهه عقلياً وفق المبدأ الذي صاغه «فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) في «العلم الجديد»، إذ قال: إننا ندرك فقط ما قد أنتجناه. وبعبارة أخرى: إننا نستطيع أن نعرف الأشياء وفقاً للطريقة التي بها صُنِعتْ»[١]؛ أي: أن التاريخ قابل للفهم والتفسير فقط؛ لأن البشر قد صنعوه طالما أننا لا نستطيع إدراك إلا ما قد صنعنا بأنفسنا، ويمضي «فيكو» قائلاً: إن معرفة الماضي المتحدِّر إلينا على شكل نصوص لن يمكن فهمه فهماً صحيحاً إلا من منظار صانع ذلك الماضي الذي هو كائن بدائي وهمجي وشاعري مفعم بالحيوية ومبدع حقاً. ومن النظريات التاريخية التي قرَّرها «فيكو» نظرة التجانس التاريخي التي تبين كيف أن كل حقبة تاريخية تتشارك من حيث اللغة والفن والماورائيات والمنطق والعلم والقانون والدين بسمات مشتركة ومناسبة لمظهرها[٢].

واستخدم مصطلح التاريخانية أو التاريخية من قبل بعض المفكرين العرب من أمثال: عبد الله العروي ومحمد أركون وغيرهما. وتتحدد التاريخانية عند العروي بـ: ثبوت قوانين التطور التاريخي؛ أي: حتمية المراحل التاريخية للتطور البشري، ووحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل، وإمكانية اقتباس الثقافة أو وحدة الجنس، وإيجابية دور المثقف والسياسي[٣].

ويطرح محمد أركون مسألة تاريخية القرآن، وتاريخية ارتباطه بلحظة زمنية وتاريخية معينة[٤]، ويرى أن التاريخية ليست مجرد لعبة ابتكرها الغربيون من أجل

(١) الأنسنية والنقد الديموقراطي، ص٢٧.
(٢) المرجع السابق، ص١١٤.
(٣) العرب والفكر التاريخي، عبد الله العروي، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٢) ص٢٠٦، ٢٠٧.
(٤) الفكر الإسلامي قراءة علمية، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦) ص٢١٢.

الغربيين وإنما هي شيء يخص الشرط البشري منذ أن ظهر الجنس البشري على وجه الأرض، ولا توجد طريقة أخرى لتفسير أي نوع من أنواع ما ندعوه بالوحي أو أي مستوى من مستوياته خارج تاريخية انبثاقه وتطوره أو نموه عبر التاريخ، ثم المتغيرات التي تطرأ عليه تحت ضغط التاريخ[1]. ويرى أركون أن التاريخية تعني: التحول والتغير؛ أي: تحول القيم وتغيرها بتغير العصور والأزمان[2].

إن أخطر ما تنادي به التاريخانية زعمها أن الأديان والوحي ما هما إلا تجليات لتطور العقل البشري ومظاهر لنمو هذا العقل عبر التاريخ والتجارب والحياة[3]، لذلك يرى «ديفيد هيوم[4]» أن الدين تطور بحسب تطور وعي الناس، فقد تخيلوا أولاً كائنات غير مرئية تسيِّر أمورهم فافترضوا بعضاً من آلهة فعبدوا آلهة متعددة، ثم تصوروا فيما بعد أن هذه الآلهة المتعددة تابعة لإلـٰه واحد فنشأت ديانة التوحيد[5]. ويعتبر «أوجست كونت» (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧م) أبرز المنظرين لمسألة تطور الأديان وتاريخيتها، ومن المعتقدات الأساسية عنده قانون المراحل الثلاث:

● **المرحلة اللاهوتية**: وفيها نَسَبَ الناس الأحداث الموجودة حولهم إلى إرادة كائنات فعالة تشبههم إلى حد كبير، وبدأت هذه المرحلة بما يسميه «كونت»

---

(١) المرجع السابق، ص١٣٨.

(٢) من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م) ص٢٦.

(٣) العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٠٧.

(٤) ديفيد هيوم (David Hume) (١٧١١ـ ١٧٧٦م): فيلسوف اقتصادي ومؤرخ إيرلندي، طور تجربانية «جون لوك» إلى شك مطلق، قال بأن الاختيار مصدر المعرفة كلها، وبأن وجود الله وطبيعته وأصل الكون أمورٌ لا سبيل إلى معرفتها، سافر إلى فرنسا عام ١٧٣٤م، عمل أميناً لسر الجنرال «سانت كلير»، عاد إلى بلاده عام ١٧٦٧م، وعين نائب وزير في لندن عام ١٧٦٨م، وأقام في أسكتلندا حتى وفاته، من مؤلفاته: «رسالة في الطبيعة البشرية»، و«محاولات أخلاقية وسياسية»، و«محاولات فلسفية في الفهم البشري».

انظر: موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأعاجم، ٢/ ٥٧٤ ـ ٥٧٦، ومعجم أعلام المورد، ص٤٩١.

(٥) تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ص٢١٤.

الفتشية أو المذهب الحيوي[١].

• **والمرحلة الثانية**: هي مرحلة الميتافيزيقية، وفيها يشيع التعدد أيضاً ولكن بشكل أقل حيث تنسب الإرادة إلى كائنات طبيعية عظيمة كالسماء والبحر والأرض وتُتخذ هذه الموجودات كآلهة يجب استرضاؤها.

• **والمرحلة الثالثة**: وهي المرحلة الوضعية، وفيها تُجمع الآلهة جميعاً تحت سيطرة إلٰه واحد وتلك هي مرحلة التوحيد»[٢].

إن هذه الحالات الثلاث التي يصورها «كونت» أثبت الواقع أنها لا تمثل أدواراً تاريخية متعاقبة، بل تصور نزعات وتيارات متعاصرة في كل الشعوب، وليست كلها دائماً على درجة واحدة من الازدهار أو الخمول في شعب ما، ولكنها تتقلب بها الأقدار بين نحوس وسعود. بل نقول: إن هذه النزعات الثلاث متعاصرة متجاورة في نفس كل فرد، وإن لها وظائف يكمل بعضها بعضاً في إقامة الحياة الإنسانية على وجهها، ولكل واحدة منها مجال يوائمها»[٣].

أما «تشارلز دارون[٤]» ونظريته فكانت أساساً تعتمد عليه العديد من الأفكار التي تنكر الأديان كالماركسية والفرويدية وغيرهما، ويذكر يوسف كرم أن

---

(١) الفتشية: كلمة برتغالية الأصل تعني التعويذة أو التسمية والمقصود بصفةٍ عامة ضرب من العبادة الخرافية، والمذهب الحيوي: أو مذهب الأوراح ويعني الاعتقاد بأن الأرواح مبثوثة في كل الموجودات.
انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص٣٨٢.

(٢) العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٠٨، ٣٠٩، وانظر: تاريخ الفلسفة الحديثة، وليم كلي رايت، ص٣٨٣.

(٣) انظر: الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبد الله دراز، (الكويت: دار القلم) ص٨٤.

(٤) تشارلز روبرت داروين (Charles Robert Darwin) (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢م): عالم طبيعة بريطاني. يُعتبر أبرز علماء الطبيعة في القرن التاسع عشر وأبعدهم أثراً في التفكير العلمي والديني. قام برحلة بحرية (١٨٣١ ـ ١٨٣٦م) زار خلالها جزر الرأس الأخضر وجزر آزور وسواحل أمريكا الجنوبية وجمع معلومات غزيرة عن نباتاتها وحيواناتها وطبيعتها الجيولوجية، فكانت تلك الرحلة مُنطلقاً لدراساته الواسعة التي صاغ نتائجها بعدُ في نظرية التطور الداروينية، من أشهر آثاره: «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩م.
انظر: معجم أعلام المورد، ص١٨٢.

«دارون» نجح في تقويض التفسير الديني للوجود وقصة الخلق المسطرة في الكتب المقدسة عن طريق حفرياته وأثرياته التي أيد بها نظرية التطور، والتي تستبعد كل غائية، وتعتمد على محض الاتفاق والمصادفة[1].

عاش الفكر الغربي في ظل فكرة الثبات المطلق، لكنه فوجئ مفاجأة عنيفة بفكرة التطور، فأفقدته الهزة صوابه، وصار عرضة للانحراف. ولم يوفق الفكر إلى هداة يردونه إلى جادة الصواب. وبالمقابل نجد المسلمين عرفوا التطور معرفة وثيقة، وصاحبوه مصاحبة عميقة في تاريخهم الحي، فلم ينحرفوا ولم يصلوا إلى ما وصل إليه الغرب. فقد عرف المسلمون التطور في فقههم، حين قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله: «يجدُّ للناس في الأقضية ـ أي: الأحكام ـ بقدر ما يجدّ لهم من القضايا». وحين أخذ الفقهاء هذا الاتجاه فنمّوا الفقه بالاجتهاد حتى شملوا به كل ما جدّ في حياة الناس من أحداث ووقائع واتجاهات. وعرف المسلمون التطور في علمهم كما يقول العالم الأمريكي«دريبر» (١٨١١ ـ ١٨٨٢م): «إننا لندهش حين نرى في مؤلفاتهم من الآراء العلمية ما كنا نظنه من نتائج العلم في هذا العصر. ومن ذلك أن مذهب النشوء والارتقاء للكائنات العضوية الذي يعتبر مذهباً حديثاً، كان يدرس في مدارسهم. وقد كانوا ذهبوا منه إلى أبعد مما وصل إليه، وذلك بتطبيقه على الجمادات والمعادن أيضاً»[2]، ويعلق المفكر محمد قطب على كلام «دريبر» بأنه ينبغي الاحتراس هنا من مثل هذا القول، وإن كان يقال في معرض إنصاف الإسلام والفكر الإسلامي. فالذي اهتدى إليه المسلمون في تفكيرهم شيء آخر غير مذهب النشوء والارتقاء كما قرره «دارون». لقد لاحظوا التدرج في مراتب المخلوقات من الجوامد إلى الإنسان. ولكنهم لم يقولوا ـ كما قال دارون ـ: إن الإنسان من أصل حيواني، ولم يبخسوه قدره، ولا نفوا عنه مزاياه التي تفرد بها، وردوا تميزه ـ ابتداءً ـ إلى إرادة الله الصريحة من خلقه هكذا متميزاً متفرداً ليصبح خليفة الله في الأرض. ومن ثم عرفوا فكرة التطور، ولكنها لم تتحول

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص٣٥٣.

(٢) التطور والثبات في حياة البشرية، محمد قطب، (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٥هـ) ص٣٨، ٣٩.

في تفكيرهم إلى لوثة مدمرة كما حدث في الفكر الغربي[١].

لم تستند فكرة تطور الأديان من الوثنية إلى التوحيد إلى دليل علمي قاطع، بل إن مؤرخي الديانات «معترفون بأن الآثار الخاصة بديانة العصر الحجري وما قبله لا تزال مجهولة لنا جهلاً تاماً، فلا سبيل للخوض إلا بضرب من التكهن والرجم بالغيب»[٢].

وذكر الدكتور محمد دراز افتراضين تقوم عليهما نظرية تطور الأديان:

١ ـ أن هذه الأمم كانت منذ بدايتها على الحالة التي وصل إليها بحثنا، وأنها لم تمر بها أدوار متقلبة.

ويرى أن هذا افتراض «لم يقم عليه دليل، بل الذي أثبته التاريخ واتفق عليه المنقبون عن الآثار الماضية، هو أن فترات الركود والتقهقر التي سبقت مدنياتها الحاضرة كانت مسبوقة بمدنيات مزدهرة، وأن هذه المدنيات قامت بدورها على أنقاض مدنيات بائدة، قريبة أو بعيدة، في أدوار تتعاقب على البشرية، كما تتعاقب الفصول السنوية على الطبيعة بحيث يصبح من العسير أن نحكم بصفة قاطعة بأيهما بدأت دورة الزمن. وليس تعيين أحد الأمرين للابتداء بأثبت تاريخياً من مقابله. فكذلك نقول في شأن العقائد الدينية: إنه من الممكن أن تكون الخرافات القديمة بداية ديانات، كما يمكن أن تكون نتيجة تحلل وتحريف لديانة صحيحة سابقة مزقت أهلها الحروب، أو أفسدتهم الآفات الاجتماعية، فقلّت عنايتهم بأصول دينهم، وتلقوا التسليم والقبول كما سمعوه من أفواه الأدعياء والدجالين، وشاعت بينهم هذه الروايات حتى أصبحت سنناً مقدسة»[٣].

٢ ـ يمتاز المذهب التطوري بأنه مبني على افتراض آخر لم يقم عليه دليل كذلك، وهو قياس الملَكات والأحاسيس الروحية، على القوى البدنية والمكتسبات العقلية والتجريبية. فكما أن الإنسان يتنقل في نموه البدني من الضعف إلى القوة وفي نموه العقلي من الجهالة إلى المعرفة، فكذلك الإنسان بدأ

---

(١) التطور والثبات في حياة البشرية، هامش ص٣٩.

(٢) الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص١٠٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٠٩.

حياته الروحية بالسخف والخرافة، ولم يصل إلى العقيدة السليمة إلا بعد جهد وعناء[١].

ويناقش الدكتور دراز هذا الافتراض بسؤال عن الأصل الذي بني عليه هذا القياس: هل صحيح أن قوى النفس المختلفة تسير في نموها على قدم المساواة، وأن حياة الناس الروحية تمشي في كل أدوارها جنباً إلى جنب مع حياتهم المادية؟ أوَلَسْنا نرى هاتين الظاهرتين تسيران في طريقين متعارضين؟ فإذا صح ما يقال من أن الإنسان كان في بدايته قانعاً بكهف يؤويه، وجلد حيوان يستر به بشرته، وشيء من الأعشاب يدفع مخمصته، ألا تكون قلة المشاغل ومطامحه المادية قد تركت في نفسه فراغاً عميقاً للتأملات التي ترهف حاسته الدينية، وتنمي مشاعره الروحية العليا؟ كما أن اشتغال الناس في عصور المدنيات بترف الحياة الجثمانية، يؤدي إلى عكس هذه النتيجة ذلك أن الغرائز المتقابلة تضعف وتتقلص، بقدر ما تنمو وتقوى أضدادها؛ ككفتي الميزان: لا ترتفع إحداهما إلا انخفضت الأخرى. وكما يرد الدكتور دراز أن قياس الأديان على الفنون والصناعات، إنما هو محاولة للجمع بين أمرين لا تؤلف بينهما حقيقة نوعية مشتركة، بل تتباين طبائعهما ووسائلهما. ولقد كان مقتضى الوضع السليم، في تعرف ما كان عليه بداية الأديان فيما قبل التاريخ، أن نسترشد في مقارنتها إلى اليوم. ألا وإننا نعرف بالاستقراء أن كل واحدة من هذه الديانات بدأت بعقيدة التوحيد النقية، ثم خالطتها الشوائب والأباطيل على طول العهد، فالأشبه أن تكون هذه سُنَّة التطور في الديانات كلها: أن بدايتها دائماً خير من نهايتها[٢].

إن تطور المدارك العقلية لا يقضي على الحاجة الفطرية في النفس الإنسانية إلى التدين، ولا تزال في عصرنا الذي بلغت فيه العلوم مبلغاً عظيماً نجد التدين لدى أبلغ العقول تجريداً أو واقعية[٣]. يقول «أرنست رينان» (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢م): إن من الممكن أن يضمحل كل شيء، وأن تبطل حرية استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التدين، بل سيبقى ناطقاً على بطلان

---

(١) المرجع السابق، ص١٠٩، ١١٠.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص١١٠، ١١١.
(٣) العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٣٠.

المذهب المادي، الذي يريد أن يحصر الفكر الإنساني في المضايق الدنيئة للحياة الأرضية»[١].

هكذا عجزت وسائل العلم أن تقدم لنا بياناً شافياً يطمئن إليه القلب عن ديانة الإنسان الأول. أما من أحب أن يسترشد بنصوص الكتب السماوية، فإنه سوف يجد ما يشد أزر القائلين بأولية العقيدة الإلـٰهية الصحيحة، يقول الله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وهذه الآية تدل على أن الناس بدؤوا حياتهم مستقيمين على الحق مؤتلفين عليه، وأن الانحراف والاختلاف إنما جاء عرضاً طارئاً بعد ذلك: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [يونس: ١٩]، وأن استمرار هذا الخلاف واتساع شقته، إنما كان بتأثير الوراثة وتلقين كل جيل عقيدته للناشئين فيه: «**كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يُهودانه أو يُنصِّرانه أو يمجِّسانه**»[٢]. وإلى ذلك كله فإن الكتب السماوية متفقة على أن الجماعة الإنسانية الأولى لم تُترك وشأنها، تستلهم غرائزها وحدها، بغير مرشد ومذكِّر، بل تعهدتها السماء بنور الوحي من أول يوم، فكان أبو البشر هو أول الأفذاذ الملْهَمِين، وأول المؤمنين الموحدين، وأول المتضرعين الأوابين[٣].

وكان من رحمة الله أنه كلما انحرفت فطرة البشر عن توحيده وطاعته في أوامره أن يرسل لهم رسولاً يقوِّم انحرافهم، ويردهم إلى الطريق المستقيم، حتى ختم الله الرسالة والنبوة بأشرف المرسلين وسيد الخلق أجمعين محمد ﷺ برسالة الإسلام[٤]، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾﴾ [سبأ]، وقال: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [الأعراف: ١٥]، وقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴿١٠٧﴾﴾ [الأنبياء].

---

(١) الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص٨٦.

(٢) رواه البخاري، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم (١٣٨٥)، ص٣٣٤، ومسلم، كتاب القدر، باب كل مولود يولد على الفطرة، حديث رقم (٢٦٥٨)، ٢٠٤٧/٤، كلاهما من حديث أبي هريرة ﷺ.

(٣) الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص١١٣.

(٤) انظر: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة، رسالة ماجستير (جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٣٩٩ ـ ١٤٠٠هـ) ص٤٠١.

ومن هنا يتضح أن المنهج التاريخاني الذي اعتمده سعيد في دراسته، لم يكن منهجاً يقينياً دلَّ عليه دليل علمي أو واقعي، بل إن تاريخ البشرية يشهد بضد نظرية التطور التاريخية عموماً، ونظرية تطور الأديان على وجه الخصوص، وإن كان قصد سعيد من الاستشهاد بها في دراسته للاستشراق محاولة منه إثبات أن الشرق والغرب داخلان في هذا التطور التاريخي، فليست الكبرياء للغرب دون غيره. وكذلك أراد من خلال اعتماد هذه النظرية منهجاً له بأن كل حقبة تاريخية لها ما يميزها عن غيرها، لذلك حدّد بعض القرون لدراستها وتحديد معالم تلك القرون ونظرتهم للشرق. وكان باستطاعة سعيد فعل ذات النهج دون اللجوء إلى نظرية لم يدل العلم على صحتها.

المسألة الثانية: الإنسانية في الإسلام:

النزعة الإنسانية أو الأنسنية كاتجاه يضم في عباءته عدداً من المذاهب الفكرية المعاصرة جعلت الإنسان هو مركز الكون، وأن شأن الإنسان مقدم على أي اعتبار ديني أو دنيوي، حتى قادها ذلك إلى إنكار الإلـٰه، والأديان، والوحي، وهذا الانحراف الفكري الخطير يقودنا إلى دراسة الإنسانية[1] في الإسلام، ومقارنتها مع هذه الأفكار المادية حوله.

إن أهم ما يتميز به الإسلام أنه يأخذ الكائن البشري على ما هو عليه، لا يحاول أن يقسره على ما ليس من طبيعته ـ كما تصنع النظم المثالية ـ»[2]، إن الإنسان في الإسلام ليس إلـٰهاً ولا حيواناً إنما هو إنسان خلقه الله ـ تعالى ـ؛ ليكون خليفة له في الأرض ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠].

إن الإسلام يضع الإنسان في موضعه الحق الذي لا ينحرف ولا يتخبط تخبط الجاهليات الحديثة، قال تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ ۝٧ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُۥ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن مَّآءٍ مَّهِينٍ ۝٨ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ

(١) استخدمت كلمة «الإنسانية» ابتعاداً عن تبعات مصطلح «الأنسنية»؛ لأنه مصطلح حادث، وله أفكار خاصة به يشير إلى تيار معين.

(٢) الإنسان بين المادية والإسلام، محمد قطب، (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م) ص٦٩.

مِن رُّوحِهِۦۖ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ [السجدة].

يكشف القرآن حقيقة أصل الإنسان الذي خلقه الله من تراب، ثم جعله يتناسل ويتكاثر ويتوالد، والذي بدأ من نطفة ثم علقة ثم مضغة، ثم ينفخ الله تعالى فيه الروح، وسواه وخلقه في أحسن تقويم.

إن الإسلام لم يمرغ الإنسان في الوحل كما تفعل «الداروينية»، ولكنه حين يدلي بهذه الحقائق القاطعة لا يوحي بحقارة الإنسان أو قلة قدره أو ضآلة دوره في الحياة كما أوحت الداروينية إلى أتباعها الذين صاغوا كل التفسيرات الحيوانية السيئة للإنسان بوحي من اليهود والقوى الهدامة، بل يردف هذه الحقائق بالحقائق الأخرى المكلمة لها، حقائق التفضيل وحسن التصوير والاختيار للأمانة الكبرى، أمانة الخلافة في الأرض[1].

والإنسان في تصوير الإسلام هو ذلك الكائن مزدوج الطبيعة المكون من قبضة من طين، ونفخة من روح الله ممتزجتين مترابطتين غير منفصلتين، فلا هو قبضة من طين الأرض خالصة، فيهبط إلى مستوى الجماد أو الحيوان، ولا نفخة روح خالصة.. إنما هو مزاج من الطين ونفخة من روح الله يكوّنان هذا الكيان المتفرد في الخلق المتميز عن كل الخلق[2]، والإنسان في نظر الإسلام كيان موهوب وهبه الله أدوات الخلافة كلها ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ﴾ [البقرة: ٣١]، وبهذه المواهب من سمع وبصر وفؤاد وعلم من الله يقوم بعمارة الأرض والجبال ويكلَّف بالخلافة وحمل الأمانة ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [الأحزاب].

يرى المفكر الإسلامي الأستاذ: محمد قطب أن الإنسان في نظر الإسلام ـ كما هو حقيقة فطرته ـ كائن مترابط، فلا انفصال بين عنصر الطين وعنصر الروح فيه، ليس جسداً خالصاً ولا روحاً خالصة. ولا انفصال بين شعوره وسلوكه، ولا عمله ولا أخلاقه، ولا مثله وواقعه، ولا عقيدته وشريعته، ولا دنياه وآخرته، كلها مزاج واحد وحسبة واحده. جسمه وروحه وحدة جسمية روحية في آن، وشعوره وسلوكه وحدة شعورية سلوكية معاً في ذات الوقت،

(١) انظر: موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، ص٤٧٩.

(٢) انظر: جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، (القاهرة، مكتبة وهبة) ص١٩٢، ١٩٣.

وعمله وأخلاقه وحدة عملية خلقية بلا انفصال، وعقيدته وشريعته شيء واحد هو «الدين»، ودنياه وآخرته جزءان متكاملان من حياة متصلة ليس في داخلها انقطاع[1]؛ فلذلك يرى أن التوقيع على أوتار النفس كلها ـ الجسم والعقل والروح ـ مترابطة يضمن شيئين معاً وفي آن واحد:

١ ـ استغلال طاقات الإنسان كلها، فلا تهدر منها طاقة واحدة يمكن أن ينتفع بها الإنسان في عمارة الأرض والخلافة عن الله، فهذه الثروة المتمثلة في الكيان البشري ثروة ثمينة متفردة في نوعها، عجيبة في النتائج التي يمكن أن تصل إليها. ومن الكفران لنعمة الله ـ وهو يخس من الإنسان لنفسه في ذات الوقت ـ أن يهمل شيئاً منها فلا يستغله إلى آخر مداه.

من الكفر بأنعم الله ألا يستخدم الإنسان طاقته الحيوية في عمارة الأرض، بالتنقيب عن كنوزها، والتعرف على رزق الله الواسع فيها، واستغلال ذلك كله لترقية الحياة وتنميتها، والوصول بها كل يوم إلى مستوى جديد.

ومن الكفران بأنعم الله ألا يستخدم الإنسان طاقته الروحية في التعرف على الله تعالى، والاتصال به، والاستمداد من قوته، والاهتداء بهديه، والعمل بمقتضى ذلك كله على ترقية الحياة النفسية وتنميتها، والتعود على الخير، والتعود على الحب، والتعود على الشعور بترابط الإنسانية، ومحاولة إيصال الخير المادي الذي يصل إليه الإنسان بطاقته المادية إلى جميع البشر، الخلفاء لله في مجموعهم، الشركاء في كل ثمار الحياة.

ومن الكفر بأنعم الله تعالى ألا يستخدم الإنسان طاقته العقلية في التعرف على أسرار الكون وقوانينه، والتعرف على سنن الله في الكون المادي وفي حياة الإنسان، واستغلال ذلك كله في تنظيم الحياة البشرية وتقويمها، والسير بها على نهجها القويم[2].

٢ ـ أن استغلال هذه الطاقات مجتمعة يحدث توازناً في داخل النفس وواقع الحياة سواء[3]. فالإنسان ـ وهو كائن متوازن ـ أو ينبغي أن يتوازن، لا

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٥، ١٩٦.
(٢) انظر: منهج التربية الإسلامية، محمد قطب (القاهر: دار الشروق، ط١٥، ١٤٢١هـ) ص٢٦، ٢٧.
(٣) انظر: المرجع السابق، ص٢٧.

الجسد يغلب فيه على الروح، لا الواقع على الخيال، لا نزعته السلبية على الإيجابية، لا دنياه على آخرته، لا ثقله نحو الأرض ولا رفرفته للسماء. ومن هذا الكيان المتوازن يتوازن الفرد والمجتمع والتصور والسلوك.. حين يستقيم هذا التصور الواضح المضيء في ضمير الإنسان تستقيم حياته كلها على الأرض. ولقد استقام هذا التصور في نفس محمد بن عبد الله ﷺ والأمة التي ربَّاها على عينه، فحدثت معجزات في الأرض لا مثيل لها في التاريخ، تجمعت القبائل الجاهلية فصارت أمة مسلمة.. وتركت النفوس الجاهلية إلْفها وعاداتها، وعرفها وسلوكها ولذائذها المنحرفة، وشهواتها، وأساطيرها وخرافاتها.. واستوت على الصراط نفوساً جديدة أنشأها الإسلام إنشاء كأنما ولدت اللحظة.. على المولد الجديد «الإنسان» كله.. المولد الحقيقي في ظل الله.

لو قامت هذه النفوس المسلمة تنشئ واقعها إنشاءً على نمط غير مسبوق ولا ملحوق، نمط ليس من وحي هذه البيئة ولا من عاداتها ولا من عرفها ولا من سلوكها الجاهلي وليس من وحي ضرورات الأرض.. قامت تحرر الإنسان من الطاغوت لغير سبب بيئي ولا دنيوي يدفعها إلى هذا التحرير[(١)].

وعند استصحاب هذه الرؤية وتأملنا في آراء المذهب المادية ـ والتي تبناها إدوارد سعيد ـ وأفكارهم حول الأنسنية نلحظها أفكاراً تعطل الروح وتقدس المادة والعقل، وتفقد الإنسان التوازن في حياته، وتبني حضارة عرجاء؛ كحال الحضارة الغربية المعاصرة، متقدمة في الصناعة والمادة، ومتخلفة في تغذية الروح.

وبعد إيضاح نظرة الإسلام للإنسان، أنتقل إلى مناقشة فكرة أخرى جعلت سعيداً يؤمن بأفكار أنسنية؛ لأنها ـ عنده ـ ترفع من قيمة الإنسان، ولا تفرق بين شرقي أو غربي، وتدافع عن المظلومين ضد من ظلمهم، والمسألة التي أطرحها تجيب عن هذا التساؤل: ما موقف الإسلام من الإنسانية؟ وسأذكر ـ فيما يأتي ـ أهم الأمور التي كفلها الإسلام للإنسان والتي وجَّه المؤمنين باعتبارها والإيمان بها:

١ ـ حق الحياة: من الكليات الخمس التي أمرت بحفظها كل الأديان

---

(١) انظر: جاهلية القرن العشرين، ص١٩٥، ١٩٦.

وعلى رأسها الإسلام حفظ الحياة، وهي أثمن ما يمتلكه الإنسان[١]. فحياة الإنسان في الإسلام محفوظة، فلا يجوز لأحد أن يعتدي عليها، وجعل من يقتل نفساً واحدة فكأنما قتل البشرية كلها، ومن يحافظ على حياة إنسان فكأنه حافظ على حياة الناس جميعاً، يقول تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]. إن الإلـه الذي خلق هذه النفس وأمر بالحفاظ عليها، أخبر عباده كيف يتعاملون مع من يريد الإفساد في الأرض، ولو كان ذلك بإيذائهم للمحافظة على استقرار البشرية كلها.

وحرَّم الإسلام الانتحار، فلا يجوز للإنسان قتل نفسه؛ لأن الله تعالى هو خالق الإنسان وهو مالكه فلا يجوز له أن يقتلها، ولذلك جاء التشديد والوعيد لمن قتل نفسه، فعن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ قال: **«من تردّى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن تحسى سماً فقتل نفسه فسمّه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً، ومن قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها في بطنه في نار جهنم خالداً فيها أبداً»**[٢]، وذكر النووي رحمه الله أن في هذه الأحاديث بيان غلظ تحريم قتله نفسه[٣].

وأوقف الإسلام ما كان معروفاً في الجاهلية من قتل للجنين بدافع الفقر أو شبهة أو غيرها قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾﴾ [الإسراء]، وهكذا يؤكد الإسلام على ضرورة الحفاظ على الروح والحياة، وشدَّد على من أتلفها بغير وجه حق، ولم يُغْفِل التأكيد على ضرورة حفظ روح الجنين الذي لم يولد بعد، رحمةً به ورحمةً بالبشرية والإنسانية.

ويُعتَبر حق الحياة الحق الأول للإنسان في الإسلام، وبه تبدأ سائر

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص١٩٥، ١٩٦.

(٢) رواه البخاري، كتاب الطب: باب شرب السم والدواء به، حديث رقم (٥٧٧٨)، ص١٤٦٢، ومسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، حديث رقم (١٧٥)، ١/١٠٣، ١٠٤.

(٣) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ) ٢/١٢٥.

الحقوق، وعند وجوده تطبق بقية الحقوق وعند انتهائه تنعدم الحقوق[١].

ويعتبر حق الحياة مكفولاً بالشريعة لكل إنسان[٢]، وتحمي الشريعة الحق المادي والمعنوي في حياته وبعد مماته[٣]، ويجب على سائر الأفراد أولاً والمجتمع ثانياً والدولة ثالثاً حماية هذا الحق من كل اعتداء، مع وجوب تأمين الوسائل اللازمة لتأمينه من الغذاء والدواء والأمن من الانحراف[٤].

٢ ـ حق الحرية: فقد كَفَل الإسلام للإنسان حق الحرية، وسعى إلى تحرير الإنسان من عبودية غير الله ـ تعالى ـ وتعني الحرية عادة: المَلَكة الخاصة التي تميز الكائن الناطق عن غيره، وتمنحه السلطة في التصرف والأفعال عن إرادة وروية، دون إجبار أو إكراه أو قصر خارجي؛ لأن الإنسان الحر ليس بعبد ولا أسير مقيد، وإنما يختار أفعاله عن قدرة واستطاعة على العمل أو الامتناع عنه دون ضغط خارجي، ودون الوقوع تحت تأثير قوى أجنبية. والإنسان يولد حراً ويجب أن يعيش حراً، ولا يَعْبد إلا الله الواحد القهار الذي فطر الإنسان على العبودية لله ـ تعالى ـ وحده. فالحرية: هي حرية الإنسان تجاه أخيه الإنسان من جهة، وبما يصدر عنه باختياره من جهة أخرى[٥]. فقد ضبط الإسلام الحرية بما يفيد الإنسان ويزكي نفسه ويقربه من خالقه، فلم يجعلها حرية مطلقة تضر بالبشرية وتبعدها عن خالقها.

كفل الإسلام الحرية الشخصية، وهي «أن يكون الفرد قادراً على التصرف في شؤون نفسه، وفي كل ما يتعلق بذاته، آمناً من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال، أو أي حق من حقوقه، على ألا يكون لتصرفه

---

(١) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، (الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط١، ٢٠٠٠م) ص٨٤.

(٢) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، محمد الزحيلي، (دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٨هـ) ص١٤٣.

(٣) انظر: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٥) ص٢١٢.

(٤) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، محمد الزحيلي، (دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٨هـ) ص١٤٣.

(٥) انظر: المرجع السابق، ص١٦٥.

عدوان على غيره»[١].

وتعامل الإسلام مع قضية إنسانية شائكة وجدت بين الناس قبل الإسلام وتعامل معها الإنسان بتعاطف ورقي في التعامل، ألا وهي قضية الرِّق، والتي لم يأتِ بها الإسلام ابتداءً وشرَّع أموراً تعطي الرقيق حقه وتحافظ عليه من ظلم الجاهلية، فلقد «رغب الإسلام في عتق الأرقاء، بأن جعله قربة يتقربون بها إلى الله، فمن أعتق رقيقاً أعتق الله بكل عضو منه عضواً من أعضاء مُعْتِقِه من عذاب النار!. . والعديد من الذنوب الصغيرة، الكثيرة الوقوع، كفارتها عتق رقبة من الاسترقاق!. . والأرقاء الذين تسابقوا إلى اعتناق الإسلام قد جرَّ ذلك عليهم العذاب الذي صبه عليهم السادة المشركون، الأمر الذي جعل الإسلام يشرِّع لتحرير الرقيق تشريعاً جعله مصرفاً دائماً من مصارف الصدقات ومن المال العام ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التوبة]، فهي فريضة واجبة فرضها الله ﷻ في القرآن الكريم. . كما كانت إعانته للغارمين على سداد ديونهم. . وكذلك تكافله الاجتماعي السياج الوقائي الحامي لعامة الناس من الوقوع في هاوية الاسترقاق»[٢].

وكفل الإسلام للإنسان حرية العقيدة، يقول الله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ فَمَن يَكۡفُرۡ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسۡتَمۡسَكَ بِٱلۡعُرۡوَةِ ٱلۡوُثۡقَىٰ لَا ٱنفِصَامَ لَهَاۗ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦﴾ [البقرة] إن حرية الاعتقاد هي من حقوق الإنسان التي يَثبت بها وصف الإنسان، فالذي يسلب إنساناً حرية الاعتقاد إنما يسلبه إنسانيته ابتداء[٣].

وفي مبدأ حرية العقيدة يتجلى تكريم الله للإنسان واحترام إرادته وفكره ومشاعره، وترك أمره لنفسه فيما يختص بالهدى والضلال والاعتقاد وتحميله تبعة

---

(١) الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، محمد العيلي، (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٩٤هـ) ص٣٥٩.

(٢) حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة (الكويت: عالم المعرفة، ١٤٠٥) ص١٩.

(٣) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي، ص١٤٨.

عمله وحسابه لنفسه وهذا أخص خصائص التحرر الإنساني[١]. ولا يفهم من هذا الكلام تبرير الكفر والإلحاد، بل المراد: أن لهم حرية الاختيار في كفرهم ولا نجبرهم على قبول الإسلام، وهم محاسبون عند الله تعالى على أعمالهم واختيارهم الطريق التي لم يرتضها الله ﷻ. فالشريعة الإسلامية لا تسمح للإنسان أن يؤمن بشيء إلا بعد أن يفكر فيه ويعقله، ولذلك عاب الحق ﷻ على الذين كانت عقائدهم تقليداً لغيرهم دون وعي أو تفكير[٢]: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ [البقرة]، لذلك لا يُكْرِه المسلمون أحداً في الدول التي فتحوها على الدخول في الإسلام، فقد فتح المسلمون مصر وكان سكّانها على دين النصرانية، فلم يجبروهم على دخول الإسلام، ولو كان هناك إكراه ما بقي الأقباط على دينهم حتى هذه اللحظة، إنما أقام المسلمون العدل الربّاني كما أمرهم الله ـ تعالى ـ فردوا للأقباط كرامتهم الإنسانية المفقودة التي سلبهم إياها حكّامهم الرومان وهم على نفس الدين ولكن على مذهب مخالف، فكان الفتح الإسلامي رحمةً بهم ونشراً للعدل الرباني في الأرض.

وفتح المسلمون الأندلس، وظلوا هنالك ثمانية قرون، فلم يفرضوا عقيدة الإسلام على نصارى الأندلس، ونشر المسلمون النور في الأندلس وغيرها من البلاد عن طريق مدارسها وجامعاتها وأساتذتها وكتبها وعلومها وحضارتها، التي مرّت شهادات الشاهدين بها من منصفي الغرب على قلّتهم، وكانت الأندلس هي الملاذ الآمن لليهود والنصارى على السواء، يشعرون فيها بالأمن الكامل في ظل الحكم الإسلامي، بينما أوروبا كلها تضطهد اليهود وتنكّل بهم، وبينما النصارى المخالفون لمذهب الكنيسة يعيشون في رعب دائم من الإرهاب.

وفتح المسلمون الهند وحكموها ثمانية قرون، فلم يفرضوا العقيدة الإسلامية على الوثنيين الهنود، بل تركوهم لعقائدهم مع أن فيها ما لا يعقله عاقل، من عبادة للبقر، وتبرك بروثها وبولها، وإنما فرضوا عليهم فقط أن يكفوا

(١) انظر: في ظلال القرآن، سيد قطب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٥، ١٣٨٦هـ) ٢٩١/٣.

(٢) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي، ص١٤٩.

عن بعض عاداتهم الوحشية التي كانوا يمارسونها من دفن الأرملة حية مع زوجها المتوفى، أو حرقها حية، من أجل رفع هؤلاء الناس إلى درجة الآدمية في بعض تصرفاتهم دون المساس بعقائدهم. والفتوحات الإسلامية كلها شاهدة على عدم إكراه أحد للدخول في الإسلام[١].

٣ ـ حق الكرامة: إن الإسلام كرّم الإنسان فكان المخلوق الوحيد الذي خلقه بيده، وكرَّمه فأحسن خلقه وصورته، وميَّزه بالعقل عن الحيوان والجماد، يقول تعالى: ﴿۞ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء]، «ولو أدركت البشرية هذا التكريم والمساواة بين البشر لنبذت التعصب العنصري الذميم، وجعلت التسامح أساساً للمعاملة وحمت نفسها من ويلات حروب هي في غنى عنها، والحرب العالمية الثانية وكثير من الحروب قامت على بذور التعصب العنصري والتمييز بين الأجناس»[٢]. ولقد بنى الإسلام جلَّ الحقوق الإنسانية ـ إن لم تكن جميعها ـ على الكرامة الإنسانية، فلو لم يكن الإنسان مكرّماً بتكريم الله له ما استحق هذه الحقوق فكيف يهدر حق الإنسان في الكرامة وهي أخص خصائص الإنسانية[٣].

إن الدعوة الإسلامية للكرامة الإنسانية «دعوة للتمسك بالحق والوقوف بجانبه ومناصرة من يناصره، والذي يدعو إلى الترابط والتواد، ويدعو إلى الإيمان بالله يدعو إلى الحق، والذي يناصر الترابط والإيمان بالله يناصر الحق»[٤].

ومن أوجه تكريم الله تعالى للإنسان تحريم السخرية من الإنسان قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ﴾ [الحجرات: ١١]، ونهى عن التنابز بالألقاب بقوله: ﴿وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَٰبِ﴾، وحفظ الإسلام كرامة الإنسان حتى بعد موته؛ عن

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٦٠٠، ٦٠١.

(٢) التسامح في الإسلام، حمودة السعفي (مداخلة ألقيت في برنامج الندوة العلمية حول التسامح في الإسلام، ١٩٩٥م)، نقلاً عن حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي، ص٩٨.

(٣) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي، ص٩٨.

(٤) الإسلام في حياة المسلم، محمد البهي، (القاهرة، مكتبة وهبة) ص١٥٩، ١٦٠.

عائشة ﵂ أن رسول الله ﷺ قال: «كسر عظم الميت ككسره حياً»[(١)].

قال الحافظ ابن حجر: «ويستفاد منه أن حرمة المؤمن بعد موته باقية كما كانت في حياته»[(٢)].

٤ ـ حق العدالة: إن القسط هو شعار الديانات السماوية[(٣)] كلها، يقول تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ [الحديد]. إن سمة الإسلام العدالة، وهي ميزان الاجتماع في الإسلام، وهي التي يقوم بها بناء الجماعة في الإسلام، وكل تنسيق اجتماعي لا يقوم على العدالة منهار، مهما تكن قوة التنظيم فيه؛ لأن العدالة هي الدعامة وهي النظام الحقيقي، وهي التنسيق السليم لكل بناء، ولذلك كانت أجمع آية لمعاني القرآن الكريم هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [النحل]، والله تعالى يعتبر العدالة بين الناس أقرب القربات إليه، وإن المؤمن مطالب بأن يقيمها لله تعالى، فهي طريق الزلفى إليه، ولذلك قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾ [المائدة][(٤)]، فالعدل في شريعة الإسلام فريضة واجبة، وليس مجرد حق من الحقوق التي باستطاعة صاحبها التنازل عنها إذا هو أراد، أو التفريط فيها دون وزر وتأثيم!.. إنه فريضة واجبة فرضها الله ﷻ على الكافة دون استثناء، فرضها على رسوله ﷺ وأمره بها: ﴿فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ

---

(١) رواه أبو داود، كتاب الجنائز، باب في الحفار يجد العظم هل يتنكب ذلك المكان، حديث رقم (٣٢٠٧)، ٣/٢١٣، وابن ماجة، الجنائز، باب: النهي عن كسر عظم الميت، حديث رقم (١٦١٦)، ١/٥١٦، وأحمد، حديث رقم (٢٤٨١٢)، ص١٨٢١.

(٢) فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة، دار الريان للتراث، ط١، ١٩٨٧م) ٩/١٥.

(٣) انظر: حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف الغامدي، ص١٠٠.

(٤) المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، محمد أبو زهرة (جدة: الدار السعودية، ط٢، ١٤٠١هـ) ص١٦٥.

وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾ [الشورى][١].

أردت من خلال الاستعراض السريع السابق لحقوق الإنسان في الإسلام، بيان أن الإسلام أتى لإكرام هذه الإنسانية ورفعة شأنها، ولم أشأ التطويل وإلا فالحديث عن هذا الموضوع قد ألفت فيه كتب عديدة تستجلي موقف الإسلام من الإنسانية والحقوق التي أوجبها للإنسان، وباستعراض عاجل لما كتبه الدكتور عبد اللطيف بن سعيد الغامدي في كتاب «حقوق الإنسان في الإسلام» يظهر لنا ضخامة هذه المسألة، وأنها تحتاج إلى معالجة مطولة، فقد قسَّم الدكتور الغامدي حقوق الإنسان في الإسلام إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ حقوق أساسية، وذكر منها:

أ ـ حق المساواة.

ب ـ حق الحياة.

ت ـ حق الإنسان في العيش بأمان.

ث ـ حق الكرامة.

ج ـ حق العدالة.

٢ ـ الحقوق الاجتماعية والثقافية، ومنها:

أ ـ حق التكافل الاجتماعي.

ب ـ حق بناء الأسرة.

ت ـ حق التعليم والثقافة.

ث ـ حق الإنسان في بيئة سليمة.

ج ـ حق الرعاية الصحية.

---

(١) حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، ص٥٦.

ح ـ حق الإنسان في التنمية.

٣ ـ الحقوق السياسية والمدنية، ومنها:

أ ـ حق الحرية.

ب ـ حق العمل.

ت ـ حق المشاركة السياسية.

ث ـ حق الملكية الفردية.

إن النظرية الإسلامية للإنسانية واضحة جلية لكثرة الأدلة من الكتاب والسُّنَّة حولها، ولوجود عدد من المؤلفات التي ناقشت كثيراً من تفاصيلها، ومع هذا الوضوح والجلاء لم نجد إدوارد يناقش الإنسانية في الإسلام مع اهتمامه الكبير بهذه المسألة، بل رأيناه يصرح بأن الأديان خطر على فكرة الأنسنية، وربما قلة اطلاعه على المؤلفات الإسلامية والعربية لم تمكنه من فهم رؤية الإسلام للإنسان.

اتضح لنا مما سبق أن فكرة الأنسنية فكرة مادية لا تستند إلى دليل علمي صحيح، وفيها مواطن خلل وخطأ جسيمة بيَّنّاها في مطلع هذا المبحث، ورأينا ـ كذلك ـ أن الإسلام دين كرَّم الإنسان، وأكرمه بالعقل وحسن الخِلقة، وجعله خليفةً في الأرض، وأن كمال الإنسانية تتجلى في العناية بالروح والجسم والعقل، وكمال الحرية تتمثل في كمال التعبد لله ـ تعالى ـ.

سادساً: نقد الدنيوية عند إدوارد سعيد، وموقف الإسلام منها:

الدنيوية عند إدوارد سعيد لها معنيان كما فصلنا الحديث فيها سابقاً، فقد يطلق الدنيوية ويعني بها العلمانية، وقد يطلقها ويقصد بها صلة النص بالواقع المحيط بها والظروف التي كتب النص فيها، لذلك سأتطرق للدنيوية من خلال هاتين المسألتين:

المسألة الأولى: نقد العلمانية.

المسألة الثانية: الدنيوية والواقع الاجتماعي، وأسبقية المنهج الإسلامي.

المسألة الأولى: نقد العلمانية:

يقول إدوارد سعيد في أحد حواراته: «الدنيوية، العلمانية... إلخ، اصطلاحات مفتاحية بالنسبة إليّ، وهي جزء من نقدي للدين وشعوري بعدم الراحة معه»[(١)]. فالدنيوي ـ عنده ـ «ما ليس بديني تماماً، والنصّ الدنيوي يقابل النص الديني، والدنيوية منهجية إيجابية، تعيد الاعتبار للعقل والإرادة الإنسانية، والمسؤولية المطلقة للإنسان، وعلى الصعيد الوجودي؛ فالوجود يبدأ بالإنسان وينطوي فيه؛ لذا فالدنيوية حالة فكرية وحضارية زمنية منقطعة، من حيث مصدرها وتجلّياتها، عن الأبدية»[(٢)]. يريد سعيد أن يثبت في هذا النص أنه يتبنى المنهج العلماني في النقد؛ لأن المناهج الدينية تقيد العقل الإنساني وتسيء إليه، فعلمانية النقد وسيلة للأنسنية التي ترفع من قيمة الإنسان ـ كما يرى سعيد ـ.

إن الانبهار السعيدي بالعلمانية يقودنا إلى الحديث عن نشأتها، وأهم معالمها، وموقف الإسلام منها، ولا ينتظر من الكاتب أن يفصّل في العلمانية والمسائل التي تدور حولها، وإنما سأشير إشارات توضح بعض معالم العلمانية وسرَّ انبهار المفكرين الغربيين بها.

نشأة العلمانية:

لم تنشأ العلمانية في بلاد الإسلام، ولم تعرفها أرض المشرق بصفة عامة، وإنما نشأت في أوروبا، بعد صراع طويل بين الكنيسة والسلطة الزمنية؛ حيث سيطرت الكنيسة على كل شيء، فالعلم والتربية والأخلاق والسياسة والاقتصاد والحكم والأدب والفن مرده إلى سلطان الكنيسة، وكل ما خالف تفسيرات الكنيسة ومقولاتها فهو باطل، وكل من اعتنق شيئاً مخالفاً لما تقول به الكنيسة وجبت محاكمته، وربما وصل الأمر بهم إلى إعدامه حرقاً، ولقد بلغ الذين صدرت ضدهم أحكام من الكنيسة ٣٤٠ ألفاً حتى سنة ١٨٠١م، وأُحرق مائتان أحياء، ولم يكن هذا الأمر محتملاً لا من جمهور الناس ولا من العلماء والمفكرين[(٣)].

---

(١) إدوارد سعيد السلطة والسياسة والثقافة، ص٢٠٠.

(٢) العالم والنص والناقد، ص٧.

(٣) موقف الإسلام من العلمانية، د. صلاح الصاوي (١٤٢٧هـ ٢٠٠٦م) ص٧.

ويظهر أن نشأة العلمانية في أوروبا أمرٌ منطقيٌ[1] مع سير الأحداث هناك، ويرجع ذلك إلى عبث الكنيسة بدين الله المنزل، وتحريفه وتشويهه، وتقديمه للناس في صورة منفرة، دون أن يكون عند الناس مرجع يرجعون إليه لتصحيح هذا العبث وإرجاعه إلى أصوله الصحيحة المنزلة، كما هو الحال مع القرآن المحفوظ ـ بقدر الله ومشيئته ـ من كل عبث أو تحريف خلال ما مضى من القرون[2].

إن الاضطهاد البالغ الذي تعرض له أتباع السيد المسيح ﷺ من بعده، ذلك الاضطهاد الذي أدى إلى تحول الدعوة النصرانية إلى دعوة سرية، فاختفي الكثير من دعاتها، وتستروا في أقاليم مختلفة وأخفوا معهم نسخ الأناجيل، بل دوَّنوا الأناجيل آنذاك وكتبوها بلغاتهم الخاصة وظلوا يتناقلون نسخها سراً[3]، ومن المعلوم أن الإنجيل المنزل من عند الله لم يدوَّن على عهد المسيح ﷺ، إنما تلقاه عنه حواريوه بالسماع، ثم تشتتوا تحت تأثير الاضطهاد الذي وقع على أصحاب الرسالة الجديدة سواءً من اليهود أو من الرومان، فلما بدأ تدوينه بعد فترة طويلة من نزوله كان قد اختلط في ذاكرة أصحابه كما اختلطت النصوص فيه

---

(١) يوضح الأستاذ محمد قطب المراد من منطقية نشأة العلمانية في أوروبا فيقول: «فحين يحدث نفور من الدين في مثل هذا الجو فهذا أمر منطقي من سير الأحداث، وإن لم يكن منطقياً مع «الإنسان» في وضعه السوي. فإذا كان الإنسان عابداً بفطرته، وكان الدين جزءاً من الفطرة أو طبيعة الفطرة، فإن الإنسان الراشد في مثل الوضع الذي وجدت فيه أوروبا كان ينبغي عليه أن ينبذ ذلك الدين الذي تحوطه كل تلك التحريفات في نصوصه وشروحه، وكل تلك الانحرافات في سلوك رجاله، ثم يبحث عن الدين الصحيح فيعتنقه. وقد فعلت أوروبا الأمر الأول فنبذت دين الكنيسة بالفعل، ولكنها لم تفعل الأمر الثاني حتى هذه اللحظة إلا أفراداً متناثرين لم يصبحوا بعد «ظاهرة» ملموسة. ومن هنا نقول: إن الظروف التي أحاطت بالدين في أوروبا تفسر ولا تبرر.. تفسر شرود الناس في أوروبا عن الدين ولكنها لا تبرره.. فإنه لا شيء على الإطلاق يبرر بعد الإنسان عن خالقه، ونبذه لعبادته على النحو الذي افترضه على عباده، سواءً بالاعتقاد بوحدانيته سبحانه، أو بتوجيه الشعائر التعبدية إليه وحده، أو بتنفيذ شريعته. فهذا التصرف المنحرف من الإنسان الذي نبذ الدين وابتعد عن الله هو الذي قال الله فيه: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ۝ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ۝﴾ [القيامة: ١٤، ١٥]؛ أي: أنه لا يقبل منه عذر فيها!

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٤٤٦.

(٣) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص١٢٥، ١٢٦.

بالشروح، ثم غلبت الشروح على النصوص.. ووقع الاختلاف والتحريف والتصحيف[1]، وزيادة على ذلك كانت تتعرض هذه الأناجيل للحرق والمصادرة من قبل الروم، وكان الداخل الجديد في دينهم يأخذ عنهم التعاليم مشافهة بعد ترجمتها إلى لغته الدارجة، ثم يبثها في بني قومه سراً، وإذا أشكل عليهم أمر رجعوا إلى الداعية الذي يملك نسخة لأحد الأناجيل فيبين لهم رأي الإنجيل أو رأيه الخاص في ذلك الأمر. ولم يكن الدعاة يسمحون للأتباع بتمليك النسخ أو يطلعونهم عليها خشية على أنفسهم وعلى الكتب، بالإضافة إلى كون عقلية الأتباع وظروف البيئة لم تكن تؤهلهم للأخذ المباشر أو الاستنباط والاجتهاد الذاتي، ويزداد الأمر صعوبة إذا كانوا يجهلون اللغة التي كتب بها الإنجيل.

كل ذلك أدى إلى انحصار المصادر الدينية النصرانية في أيدي فئة قليلة من الناس واقتصار حق شرحها عليهم وحدهم، فلما انقضت عصور الاضطهاد الديني واعتنقت الدولة الرومانية الدين الكنسي احتفظ رجال الكنيسة بحق قراءة وشرح الكتب المقدسة، وأيدتهم الدولة في ذلك لتجمع رعاياها على عقيدة واحدة بإتاحة الفرصة للكنيسة للقضاء على الفرق المنشقة، وقد ورث رجال الكنيسة عن أحبار اليهود صفاتهم الممقوتة من التعصب الأعمى، واتباع الهوى، واحتكار الرأي، فظلت مصادر الدين الكنسي حكراً عليهم لا تقع عليها يد لباحث أو ناقد من غير رجال الدين، وكان باستطاعة الكنيسة أن تفرض كل شيء باسم الإنجيل وهي آمنة من أن أحداً لن يقوم حيالها بأدنى معارضة.

وهكذا ظلت مصادر الدين النصراني المحرَّف قابعة في خبايا الكنائس وزوايا الأديرة تؤخذ تعاليمها مشافهة من أولئك الذين يزعمون القداسة والعصمة، ما دامت مصادر الديانة غير مكشوفة فكيف يعرف الناس مقدار صدق رجال الدين فيما يقولون عن الله؟ وكيف يمكنهم مناقشة الكنيسة فيما تمليه من عقائد وتشريع؟ لم يكن أمامهم إلا التسليم المطلق والطاعة العمياء.

وإذ قد اطمأنت الكنيسة إلى أن أحداً لن ينبس ببنت شفة يمس قداستها وصواب آرائها، فقد اشتطت وغلت في فرض سلطانها وتعميق هيبتها ووجدت

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٤٤٦.

الباب مفتوحاً إلى طغيان لا يلين ولا يرحم[١].

إن السلطة الكهنوتية المنظمة والمطلقة، والمصادر المالية غير المكشوفة، والبيئة البدائية التي عاشها الأوروبيون جعلت من الكنيسة مارداً «جباراً» وطاغوتاً «جائراً» يملك كل مقومات البقاء ولوازم الاستبداد ويريد أن يسيطر على كل شيء وفق إرادته وهواه. ولم تدع الكنيسة جانباً «من جوانب الحياة دون أن تمسكه بيد من حديد وتغله بقيودها العاتية، فهيمنت على المجتمع من كل نواحيه الدينية والسياسية والاقتصادية والعلمية، وفرضت على عقول الناس وأموالهم وتصرفاتهم وصاية لا نظير لها البتة[٢].

إن هذا الطغيان الكنسي (الديني، والسياسي، والمالي) دفع أوروبا إلى الوقوف ضده والاصطفاف في مقابله، فكان التمرد السياسي على الكنيسة من قبل بعض الملوك كما فعل «فريدريك الثاني» الذي أقام إمارة علمانية في جنوب إيطاليا وكان جريئاً ثائراً على القديم في جميع مناهجه وآرائه، ولهذه نعته معاصروه بأنه أعجوبة العالم.

ثم كان التمرد العلمي من قبل كثير من العلماء الذين أعلنوا إيمانهم بحقائق العلم التي تخالف مقررات الكتاب المقدس، والذين ووجهوا بالحرمان الكنسي، وبأحكام مختلفة انتهت ببعضهم إلى الإعدام حرقاً.

ثم تتابعت صور التمرد ضد الطغيان الكنسي تتصاعد حيناً وتخبو حيناً آخر حتى انتهى الأمر بأطراف هذا الصراع إلى هذه المثنوية التي تمثلها هذه العبارات الكنسية الشائعة: (أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)[٣].

إن ما نبذته أوروبا حين أقامت علمانيتها لم يكن هو حقيقة الدين فهذه كانت منبوذة من أول لحظة، إنما كان بقايا الدين المتناثرة في بعض مجالات الحياة الأوروبية أو في أفكار الناس ووجداناتهم. فجاءت العلمانية فأقصت هذه البقايا إقصاءً كاملاً من الحياة ولم تترك منها إلا حرية من أراد أن يعتقد بوجود إله يؤدي له شعائر التعبد في أن يصنع ذلك كله على مسؤوليته الخاصة، وفي

---

(١) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص١٢٥، ١٢٦.
(٢) انظر: المرجع السابق، ص١٢٧.
(٣) موقف الإسلام من العلمانية، د. صلاح الصاوي، ص٧، ٨.

مقابلها حرية من أراد الإلحاد والدعوة إليه أن يصنع ذلك كله بسند الدولة وضمانتها![1].

قسَّم بعض الكُتَّاب مراحل الفكر العلماني الأوروبي إلى مرحلتين:

١ ـ مرحلة العلمانية المعتدلة، وهي مرحلة القرنين السابع عشر والثامن عشر ـ وهي وإن اعتبر الدين فيها أمراً شخصياً ـ لا شأن للدولة به إلا أن على الدولة ـ مع ذلك ـ أن تحمي الكنيسة، وبالأخص في جباية ضرائبها. والتفكير العلماني في هذه المرحلة وإن طالب بتأكيد الفصل بين الدولة والكنيسة إلا أنه لم يسلب المسيحية كدين من كل قيمة لها. وإن كان ينكر فيها بعض تعاليمها، ويطالب بإخضاع تعاليم المسيحية إلى العقل، وإلى مبادئ الطبيعة مما نشأ عنه المذهب المعروف باسم مذهب الربوبيين، وهو مذهب يعترف بوجود الله كأصل للعالم، ولكنه ينكر الإعجاز والوحي وتدخل الله في العالم. ومن دعاة هذه المرحلة: «فولتير» في فرنسا، و«شفتسيري» في إنجلترا، و«ليسنج» في ألمانيا، والفيلسوف الإنجليزي جون لوك، وهوبز، وديكارت، وبيكون، وسبينوزا، وجان جاك روسو، وغيرهم.

٢ ـ وهي مرحلة العهد المادي أو ما يسمى بالثورة العلمانية، وهي مرحلة القرن التاسع عشر وما بعده، وعلمانية هذه المرحلة هي مرحلة إلغاء الدين ـ أي دين ـ إلغاءً كلياً وعدم الإيمان بالأمور الغيبية، وليس فصلاً بينه وبين الدولة كما هو المفهوم في المرحلة الأولى، واعتبار أن الموجود الحقيقي هو المحسوس فقط، والدافع إليها هو الاستئثار بالسلطة، ولذلك كانت العلمانية غير مساوية لمفهوم الفصل بين الكنيسة والدولة، بل كانت إلغاء للدين كمقدمة ضرورية إلى السلطة المنفردة التي هي سلطة جماعة العمل أو المجتمع أو الدولة أو الحزب حسب تحديد بعض هؤلاء الشيوعيين اليساريين. ومن دعاة هذه المرحلة هيجل، وكارل ماركس[2].

---

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٤٤٨.

(٢) انظر: الاتجاهات الفكرية المعاصرة، د. جمعة الخولي (المدينة المنورة: مطابع الجامعة الإسلامية، ط١، ١٤٠٧هـ) ص٩٢، الموسوعة الميسرة ص٣٦٧ ـ ٣٦٨، كواشف زيوف، عبد الرحمٰن الميداني، (دمشق، دار القلم، ط١، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م) ص١٦٤، العلمانية وثمارها الخبيثة، محمد شاكر الشريف، (الرياض، دار الوطن، ط١، ١٤١١هـ) =

لم يكن الطغيان الكنسي السبب الوحيد في ظهور العلمانية في الغرب وإن كان سبباً رئيسياً في التحول إلى العلمانية، وقد ذكر الدكتور سفر الحوالي أربعة أسباب لظهور العلمانية هي[1]:

١ ـ **الطغيان الكنسي**: وقد أوضحت كيف كانت سبباً أساسياً في تحول أوروبا إلى العلمانية.

٢ ـ **الصراع بين الكنيسة والعلم**: وهذا ناتج عن التسلط الكنسي على الحياة الأوروبية في العصور الوسطى، فقد ضيَّقت الكنيسة على العلماء وحرّمت مكتشفاتهم، في وقت احتك فيه الأوروبيون مع المسلمين ورأوا العلاقة التكاملية بين الإسلام والعلم، وتشجيع الإسلام للعلم ورفعه من مكانة العلماء، فأراد علماء أوروبا التخلص من العائق الذي منعهم من التقدم العلمي، وهذا العائق يتمثل في الكنيسة ورجالها، فقادوا ثورة ضدها رغبة في دعم التقدم العلمي، والذي يراقب هذه المرحلة التاريخية يجد أن الدين ليس ضد العلم، بدليل أن الإسلام مشجع للعلم، والمنصف سيخرج بهذه النتيجة أن الدين الصحيح لا يمكن أن يقف بوجه العلم بل يدعمه، ومقولة: أن الدين ضد العلم مقولة خاطئة لا يدعمها الواقع ولا التاريخ، بل يخطئانها، والصواب أن نقول: الصراع بين الكنيسة والعلم ـ لا بين الدين والعلم ـ؛ لأنها هي ضيقت على العلم والعلماء[2].

٣ ـ **الثورة الفرنسية**: ونتيجة لوضع الكنيسة ودينها المحرف، ووقوفها ضد مطالب الناس، دبّر اليهود مكايدهم لاستغلال الثورة النفسية التي وصلت إليها الشعوب الأوروبية، لا سيما الشعب الفرنسي.. فأعدوا الخطط اللازمة؛ لإقامة

= ص١٥ ـ ١٦، العلمانية وموقف الإسلام منها، د. حمود الرحيلي، على الرابط: http://www.saaid.net/mktarat/almani/40.htm.

(١) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص١٢٣ ـ ٢٠٦.

(٢) انظر: الموجز في الأديان، ناصر القفاري وزميله، (الرياض، دار الصميعي للنشر، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م) ص١٠٥، واحذروا الأساليب، د. سعد الدين السيد صالح، (الزقازيق، دار الأرقم، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م) ص١٩٧، ومذاهب فكرية معاصرة، ص٥١٢، والكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد، خالد محمد علي الحاج، (قطر، ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م) ٢/ ٢٩٣.

الثورة الفرنسية الرامية إلى تغيير الأوضاع السائدة[١]، وكانت أهداف الثائرين هي القضاء على الحليفين الطاغيين المستبدين: رجال الإقطاع، ورجال الدين[٢].

قامت الثورة الكبرى عام (١٧٨٩م)، وتغلب الشعب على جلاديه وظالميه، واستثمر اليهود هذه الثورة ـ وإن لم يصنعوها على الأرجح ـ فكانوا أجبن من أن يشعلوا هذه الثورة؛ لأنهم كانوا يعانون من المسيحيين أشد احتقاراً وازدراء، وكانوا بحكم الذلة التي ضربها الله عليهم أمة مرذولة مستهجنة أينما حلت وسارت، منطوية على نفسها في مجتمع منعزل «الجيتو»، ولم ينعموا بالحياة الكريمة إلا في ظل الحكم الإسلامي.

فلما نزلت الضائقة الاقتصادية، واندلعت الثورة على الكنيسة وجدها اليهود فرصة ذهبية لا ينبغي أن تفوت، وهي فرصة ساقتها المقادير إليهم وما صنعوها كما يزعمون إلا أنهم أجادوا استغلالها.

وحين يقول «فشر»: «إن أرباب الأموال مولوا الغوغاء» الذين قاموا بالثورة نستطيع أن نعرف أن أرباب الأموال هؤلاء ليسوا سوى المرابين اليهود؛ لأن من عداهم كانوا هدفاً للثورة.

واستطاع اليهود أن يتغلغلوا في منظمات الثورة المختلفة كالجمعية التأسيسية ونادي اليعاقبة وبلدية باريس، وأن ينفثوا تلك الشعارات التي رددتها الجماهير ببلاهة لا سيما شعار الثورة البارز «الحرية والإخاء والمساواة» هذا الشعار الذي قامت عليه الثورة وحقيقته كان له عند اليهود تفسير آخر:

فهم يقصدون بالحرية تحطيم القيود الأخلاقية والتقاليد الموروثة التي تحول بينهم وبين إفساد الأمم وتدميرها. ويقصدون بالإخاء والمساواة كسر الحواجز النفسية والاجتماعية التي تحول بينهم وبين الانسلال إلى أجهزة الدولة وتنظيماتها، وإذابة الفوارق الدينية بينهم وبين غيرهم؛ كي تزول عنهم وصمة الاحتقار والمهانة.

وهكذا نجحوا في تحويل الثورة من ثورة على مظالم رجال الدين إلى ثورة

(١) انظر: العلمانية وموقف الإسلام منها، د. حمود الرحيلي، على الرابط:
http://www.saaid.net/mktarat/almani/40.htm.

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٨٦، ٨٧.

على الدين نفسه وجعلوا لفظة الدين عند الشعوب الأوروبية مرادفة للظلم والرجعية والتخلف والاستبداد[١]. لم يترك اليهود مجالاً لتصحيح الدين، وإنما اهتبلوها فرصة سانحة لتحطيم الدين![٢].

وأياً ما كان الأمر فإن الثورة الفرنسية كانت فاتحة عصر جديد في التاريخ الأوروبي، إذ توالت الثورات؛ كالبراكين في أنحاء القارة، وعرفت أوروبا ـ ربما لأول مرة ـ شيئاً اسمه حقوق الإنسان، ولا تزال تنسبه لهذه الثورة إلى اليوم، وكان نجاح أي ثورة؛ يعني: انهيار النظام الإقطاعي وانهيار نفوذ الكنيسة، ولذا فإن من الطبيعي لتغير عميق كهذا أن يصحبه فراغ هائل في المعتقدات والقيم. فإذا علمنا أن هناك من يستغل هذا الفراغ لتحطيم إنسانية الإنسان وتدمير قيمه، أدركنا المغزى الحقيقي للحرية التي نادت بها تلك الثورات[٣].

٤ ـ نظرية التطور: وفي سنة ١٨٥٩م نشر الباحث الإنجليزي (تشارلز داروين) كتابه «أصل الأنواع»، والغرض الذي يدور حوله الكتاب هو افتراض تطور الحياة في الكائنات العضوية من السهولة وعدم التعقيد إلى الدقة والتعقيد، وتدرجها من الأحط إلى الأرقى، وأن الفروق الخلقية داخل النوع الواحد تنتج أنواعاً جديدة مع مرور الأحقاب الطويلة، ولذلك يفترض «داروين» أن أصل الكائنات العضوية ذات الملايين من الخلايا كائن حقير ذو خلية واحدة.

وحسب قانون «الانتقاء الطبيعي وبقاء الأنسب» نمت الأنواع التي استطاعت التكيُّف مع البيئة الطبيعية ومصارعة الكوارث المفاجئة، وتدرجت في سلم الرقي، في حين هلكت الأنواع التي لم يحالفها الحظ في ذلك.

وعلة ذلك أن الطبيعة ـ حسب تعبير داروين ـ وهبت بعض الكائنات عوامل البقاء ومؤهلات حفظ النوع، بإضافة أعضاء أو صفات جديدة تستطيع بواسطتها

---

(١) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص١٧٣ ـ ١٧٦.

(٢) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٨٧.

(٣) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص١٧٣ ـ ١٧٦.

أن تتوائم مع الظروف الطارئة، وقد أدى ذلك إلى تحسن نوعي مستمر، نتج عنه أنواع جديدة راقية؛ كالقردة، ونوع أرقى وهو الإنسان، أما البعض الآخر فقد حرمته الطبيعة من ذلك فتعثر وسقط، والطبيعة إذ تهب هذا وتحرم ذاك لا تنتهج خطة مرسومة، بل تخبط خبط عشواء ـ على حد قوله ـ كما أن خط التطور ذاته متعرج ومضطرب لا يسير على قاعدة منطقية مطردة[١].

وقد جَعلت نظريته الجدّ الحقيقي للإنسان جرثومة صغيرة عاشت في مستنقع راكد قبل ملايين السنين، والقرد مرحلة من مراحل التطور التي كان الإنسان آخرها، فأحدث ذلك ضجة، لم يحدثها أي مؤلف آخر في التاريخ الأوروبي قاطبة، وكان له من الآثار في المجالات الفكرية والعلمية ما لم يكن في الحسبان[٢].

وهذه النظرية أدت إلى انهيار العقيدة الدينية، ونشر الإلحاد في أوروبا، وقد استغلها اليهود استغلالاً بشعاً[٣]. فلما قام «داروين» تلقفه اليهود وأمسكوا به معولاً هائلاً لتحطيم كل القيم فى حياة البشرية. فقد كانت نظريته محصورة فى «علم الحياة»، تحاول أن تفسر نشأة الحياة وتطورها، فلم تكن نظرية فلسفية، ولا سياسية، ولا اقتصادية، ولا اجتماعية، ولا نفسية.. ولكنها انقلبت ـ في فترة وجيزة من الزمن ـ فأصبحت كل ذلك!

وحقيقة أن من أراد أن يستخرج منها إيحاءات فلسفية أو غير فلسفية فإنه يستطيع.. فالنظرية التي تقرر حيوانية الإنسان وماديته (بمعنى: أن الظروف المادية المحيطة به هي التي أثرت في «تطوره» وإعطائه صورته)، والتي تنفي القصد والغاية من خلقه، وتنفي التكريم الرباني له بأن خلقه الله بيده، ونفخ فيه من روحه، وإفراده من بين الكائنات الأخرى بالعقل والقدرة على الاختيار والقدرة على التميز فضلاً عن المزايا الأخرى «الإنسانية».

إن نظرية كهذه يمكن أن تعطي إيحاءات خطيرة في كل اتجاه... فحين

---

(١) انظر: العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، ص١٧٣ ـ ١٧٦.

(٢) انظر: العلمانية وموقف الإسلام منها، د. حمود الرحيلي، على الرابط:
http://www.saaid.net/mktarat/almani/40.htm.

(٣) انظر: الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، ص٣٦٨.

يكون الإنسان حيواناً أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني فأين مكان العقيدة في تركيبه؟ وأين مكان الأخلاق؟! وأين مكان التقاليد الفكرية والروحية والأخلاقية والاجتماعية. . . إلخ؟!

وحين يكون حيواناً، أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني، فما مقياس الخطأ والصواب في أعماله؟ وكيف يقال عن عمل من أعماله: إنه حسن أو قبيح، جائز أو غير جائز؟. بعبارة أخرى كيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله؟ وحين يكون حيواناً أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني، فما معنى «الضوابط» المفروضة على سلوكه؟ وما معنى وجود الضوابط على الإطلاق؟[١].

موقف الإسلام من العلمانية:

تسببت الكنيسة في تدهور الأوضاع السياسية والمالية والثقافية في أوروبا إبان سيطرتها في القرون الوسطى، مما جعل العلمانية تثور على الأديان بوجه عام واتهامها بالتخلف والرجعية والظلامية، ولكن عند النظر بعين الإنصاف وراجعنا فترة مقابلة (وموازية) من التاريخ، كان فيها الدين الصحيح ذا سيطرة عظيمة على كل مرافق الحياة. تلك هي الفترة الأولى من حياة المسلمين التي امتدت حوالي سبعة قرون من الزمان. فكيف كانت؟! كان الهدى. وكان النور. وكان العلم. وكانت الحضارة التي عرفت أوروبا طرفاً منها في الأندلس والشمال الأفريقي. وكان كل جميل من الأفكار والمشاعر وأنماط السلوك برغم كل الانحراف الذي طرأ على حياة المسلمين في تلك القرون، سواء من جانب الحكام أم من جانب المحكومين[٢]!

إن الإسلام يتنافى مع العلمانية التي نبذت الأديان وأبعدتها عن الحياة، والإسلام دين لا يقبل التجزئة؛ يؤخذ بعضه ويترك بعضه، فهو دين عقيدة وشريعة، لا يمكن أن تكون عقيدته مفصولة عن شريعته. . فالالتزام بالشريعة ـ في دين الله الحق ـ هو مقتضى العقيدة ذاتها. مقتضى شهادة ألَّا إلـٰه إلا الله وأن محمداً رسول الله. . بحيث لا تكون الشهادة صحيحة وقائمة إن لم تؤد عند

(١) انظر: مذاهب فكرية معاصرة، ص٩٧، ٩٨.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٤٥٠، ٤٥١.

صاحبها هذا المعنى وهو الالتزام بما جاء من عند الله، والتحاكم إلى شريعة الله، ورفض التحاكم إلى أي شريعة سوى شريعة الله، ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء].

لقد نزل هذا الدين ليعطي التصور الصحيح لحقيقة الألوهية وحقيقة العبودية، وليقيم في عالم البشر واقعاً محكوماً بهذا التصور، منبثقاً عنه، مرتبطاً متناسقاً معه في كلياته وجزئياته لا يتصادم معه ولا ينحرف عنه. فالله الخالق البارئ المصور، الرزاق المحيي المميت، المدبر اللطيف الخبير، عالم الغيب والشهادة. . بكل أسمائه وصفاته الواردة في كتابه المنزل، هو المتفرد بالألوهية والربوبية، وهو المستحق للعبادة وحده بغير شريك. .

ولقد كرم الله الإنسان بالوعي والإدراك والإرادة والفاعلية، وأعطاه قدراً من الحرية في تصرفاته الإرادية يملك به أن يسير في طريق الطاعة وأن يسير في طريق العصيان. . ولكنه لا يرضى من عباده إلا أن يعبدوه:

﴿إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ ۖ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ ۖ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ ۗ﴾ [الزمر: ٧][1].

ويذكر الدكتور محمد الزحيلي؟ أن الظروف التي عاشتها أوروبا وحولتها إلى العلمانية لا تنطبق على الإسلام؛ وذكر عدداً من الأسباب أبرزها وأهمها ما يلي:

١ ـ أنَّ أول ما يلاحظ في دين أوروبا هو التحريف الذي أصاب العقيدة والشريعة. عقيدة التثليث المضطربة، والأناجيل المحرفة والمتناقضة، ثم النظرة القاصرة التي فصلت الدين عن الدولة والحياة، وحصرته في الأديرة والكنائس.

أما الإسلام فهو عقيدة وشريعة، دين ودولة، حيث وضع نظاماً كاملاً ومحدداً لكل شأن من شؤون الحياة. قال تعالى: ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل].

قال ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ عند تفسيره لهذه الآية:

قال ابن مسعود: «قد بيَّن لنا في هذا القرآن كل علم وكل شيء»، وقال

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٤٩٦، ٤٩٧.

مجاهد: «كل حلال وكل حرام، وقول ابن مسعود أعم وأشمل، فإن القرآن اشتمل على كل علم نافع من خبر ما سبق، وعلم ما سيأتي، وكل حلال وحرام، وما الناس إليه محتاجون في أمر دنياهم ومعاشهم ومعادهم..»(١).

وقد تكفَّل الله تعالى بحفظ هذا القرآن من التغيير، بخلاف الكتب السابقة قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝٩﴾ [الحجر].

٢ ـ أنَّه ليس في الإسلام كهنوت ولا واسطة بين الخالق وخلقه، وبإمكان أي مسلم في أي مكان وفي أي زمان، من ليل أو نهار أن يتصل بربه بلا شيخ ولا إمام ولا ملك مقرّب ولا نبي مرسل. قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۖ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لِى وَلْيُؤْمِنُوا۟ بِى لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ۝١٨٦﴾ [البقرة].

وقال ﷻ: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً أَوْ ظَلَمُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ ذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ لِذُنُوبِهِمْ وَمَن يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ إِلَّا ٱللَّهُ وَلَمْ يُصِرُّوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلُوا۟ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ۝١٣٥﴾ [آل عمران].

والإسلام إنما جاء لتحرير العباد، من عبودية العباد إلى عبادة ربِّ العباد دون من سواه، ولا يجوز صرف أي نوع من أنواع العبادة لغير الله تعالى كائناً من كان.

قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُؤْتِيَهُ ٱللَّهُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحُكْمَ وَٱلنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا۟ عِبَادًا لِّى مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن كُونُوا۟ رَبَّٰنِيِّۦنَ بِمَا كُنتُمْ تُعَلِّمُونَ ٱلْكِتَٰبَ وَبِمَا كُنتُمْ تَدْرُسُونَ ۝٧٩ وَلَا يَأْمُرَكُمْ أَن تَتَّخِذُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ وَٱلنَّبِيِّۦنَ أَرْبَابًا ۗ أَيَأْمُرُكُم بِٱلْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنتُم مُّسْلِمُونَ ۝٨٠﴾ [آل عمران].

فالإسلام إنما جاء لإخراج الناس من عبادة البشر إلى عبادة الله وحده، ولذلك قال ربعي بن عامر رضي الله عنه لرستم قائد جيش الفرس: «إن الله ابتعثنا، والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام...»(٢).

---

(١) تفسير القرآن العظيم، الحافظ ابن كثير، (القاهرة، المكتبة الحديثة، ط١، ١٣٨٤هـ) ٢/٦٣١.

(٢) تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ) ٢/٤٠١.

٣ ـ والإسلام يقرر أنه لا عصمة لبشر إلا الرسول ﷺ فيما يبلغه عن ربه، وبعد ذلك فالكل سواء رجل دين أو رجل دنيا ﴿...إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿١٣﴾﴾ [الحجرات]، وبذلك سد الإسلام الباب أمام نظام الكهانة الذي ابتدعه القساوسة، ولم يعترف بوجود طبقة ممتازة تُدعى رجال الدين تدّعي أن لها عصمة أو قداسة، وأساس التحاكم بين جميع الناس هو كتاب الله تعالى وسُنَّة نبيه ﷺ قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النساء].

٤ ـ أنَّه ليس في الإسلام صراع أو خصام بين الدين والعلم؛ كالذي حدث بين الكنيسة ورواد الفكر الغربي في عصر النهضة، بل إن الإسلام على العكس من ذلك فيه انسجام تام بينهما، ودعوة جادة من الإسلام للعلم والتعليم.

إن طلب العلم في الإسلام فريضة على كل مسلم ومسلمة، ولم يقيد حرية العلماء والباحثين، فقد دعا القرآن إلى العلم في كثير من الآيات البينات.

وفي رحاب القرآن الكريم، وبتوجيه منه قامت في العالم نهضة علمية، ووصل العلماء من خلاله إلى كثير من الابتكارات العلمية في مختلف المجالات؛ كالطبيعة والكيمياء والفلك والطب وغيرها.

وقد أشاد القرآن الكريم بمنزلة العلماء قال تعالى: ﴿...إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ ﴿٢٨﴾﴾ [فاطر].

والعلم في الإسلام عام وشامل، يقوم على استغلال طاقات الإنسان والكون بما يحقق للإنسانية الرخاء والاستقرار، وذلك يشمل جميع المعارف التي تحتاج إليها البشرية، سواء أكان مصدرها القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية؛ كعلوم الدين من العقيدة والتفسير والحديث والفقه والدعوة وغيرها، أم كان مصدرها التجربة والنظر في الكون والحياة؛ كالرياضيات، والكيمياء، وعلوم الطب، والفيزياء، والهندسة وغيرها، وهذا الشمول دلت عليه نصوص كثيرة؛ منها قوله ﷺ: «ومن سلك طريقاً يلتمس فيه علماً، سهل الله به طريقاً إلى الجنة»[1].

(١) رواه مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر، حديث رقم (٢٦٩٩)، ٤/ ٢٠٧٤.

وعن أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعو له»(١).

٥ ـ ليس في الإسلام تعاليم فات أوانها، أو أحكام انقضى زمانها. إن كل ما في الإسلام حيٌ دائماً، متجدد دائماً، صالح للتطبيق في كل زمان ومكان إلى أن تعود الحياة إلى ربها. والإسلام بهذا الشمول، وبهذه المرونة قد كفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مدى الأزمان(٢).

قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال سبحانه: ﴿...وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل]، وقال تعالى: ﴿...الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ۚ فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ ۙ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [المائدة].

وحسبنا مثلاً على ذلك أن نقارن بين تركيا في ظل الدين وتركيا في ظل العلمانية لندرك مدى البون الشاسع والظلم الفادح في قياس الشرق على الغرب في هذه القضية: لقد فصل الدين عن الدولة في تركيا، فماذا جنت من المكاسب؟ لقد ألقى بتركيا في أحضان الغرب غارقة بديونها مثقلة بالتزاماتها وأصبحت سوقاً لتصريف المنتجات الغربية، ومركزاً للقواعد الحربية، وهدفاً للعدوان الشيوعي والإفناء الجماعي، وعندما كان (الدين) سيد الدولة كانت تركيا إمبراطورية تملأ عين الدنيا وسمعها، وكانت باسم الإسلام تخيف جارتها روسيا، بل ظلت عدة قرون تدير رحى الحرب في أرض روسيا نفسها، وعندما أصبحت (الدولة) سيدة الدين، أصبحت تركيا مستعمرة لا هيبة لها، ولا وزن، فعادت دويلة تقبع مرعوبة في أقل من ١٠٪ من حدودها الأولى، وتتسول سلاحها من هنا ومن هناك، وصار أقصى ما تتطلع إليه قيادتها العلمانية أن تصبح عضواً في السوق الأوروبية المشتركة، وأوروبا تضن عليها بذلك، ولكن تركيا اليوم كما تسمعون وتشاهدون قد أخذت تخلع عنها أسمال العلمانية الغاوية، وتحت

(١) رواه مسلم، كتاب الوصية، باب ما يلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته، حديث رقم (١٦٣١)، ٣/١٢٥٥.

(٢) الاتجاهات الفكرية المعاصرة، ص٩٨.

الخطى على طريق استعادة الهوية الإسلامية، واستئناف مسيرتها الحضارية، وإننا لنرجو لها في ذلك التوفيق والغلبة، والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون[١].

المسألة الثانية: الدنيوية والواقع الاجتماعي، وأسبقية المنهج الإسلامي:

إن المفهوم الثاني لدنيوية إدوارد سعيد هو إحياء النص وقراءته من خلال الرجوع إلى واقعه الاجتماعي الذي ولد فيه النص، خلافاً للبنيوية وما بعدها، فقد كان النص ميتاً يبتر عن محيطه وواقعه الاجتماعي.

لم يكن سعيد مبتكراً لهذه النظرية، بل سُبق إليها، وتأثر بغيره فيها، ويعدُّ «فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م) أبرز شخصية تأثر بها سعيد في هذا الباب، وسأقدم عرضاً مختصراً عن تطوُّر علاقة الأدب بالواقع الاجتماعي في أوروبا حتى نعرف بوضوح كيف تشكلّت الدنيوية عنده، وأنه لم يكن أول من قال بها، ثم أبيِّن أن المسلمين سبقوا الأوروبيين بقرون في طريقة تفسيرهم للنصوص واستصحاب الواقع الاجتماعي وقائل ذلك النص.

نجد في كتاب «فيكو» المشهور «مبادئ العلم الجديد» أول محاولة ربط بين الأدب والواقع الاجتماعي عند الأوروبيين، و«فيكو» هو صاحب فكرة الدورات التاريخية وبأن لكل حضارة دورة حياة كاملة، وقد ربط «فيكو» بين الأنواع الأدبية والواقع الاجتماعي فقام بربط الملاحم ـ ملاحم هوميروس ـ بالمجتمعات العشائرية، وقال: بأن الدراما نشأت مع ظهور المدينة ـ الدولة؛ حيث يمكن أن يجتمع جمهور المشاهدين. أما الرواية فقد ولدت مع ظهور المطبعة والورق وانتشار التعليم. ويشير أحد النقاد العرب بأن فكرة «فيكو» في تناظر الأنواع الأدبية مع أنساق المجتمع يمكن أن تكون تطويراً لأفكار عالم الاجتماع العربي ابن خلدون في الفصل المعنون «في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول»[٢]. وإذا كان «فيكو» قد اهتم بعنصر الزمان من خلال الاهتمام بالمراحل

---

(١) انظر: موقف الإسلام من العلمانية، د. صلاح الصاوي، ص٣٥ ـ ٣٧.

(٢) انظر: الأدب والمجتمع، د. صبري حافظ، القاهرة: مجلة فصول، العدد: ٢، يناير ١٩٨١م، ص٦٠.

انظر: في نظرية الأدب، ص١٣٢.

الحضارية، فإن «مدام دي ستال» (١٧٦٦ ـ ١٨١٧م) تتقدم بخطوة أخرى في مضمار الربط بين الأدب والواقع الاجتماعي في كتابها «الأدب في علاقاته بالمؤسسات الاجتماعية» الذي صدر عام ١٨٠٠م، حيث ترى بأن كل عمل أدبي يتغلغل في بيئة اجتماعية وجغرافية ما، حيث يؤدي وظائف محددة بها، ولا حاجة إلى أي حكم قيمي فكل شيء وجد؛ لأنه يجب أن يوجد(١). غير أن البيئة الاجتماعية لدى «مدام دي ستال» لا تتضمن العوامل السياسية والاقتصادية؛ لأنها اهتمت بالبحث عن مدى تأثير الدين والعادات والقوانين في الأدب ومدى تأثير الأدب في الدين والعادات والقوانين(٢). وقد طور «هيبوليت تين» (١٨٢٨ ـ ١٨٩٣م) أفكار «مدام دي ستال» من تقدم الدراسات الاجتماعية وأضاف إلى عنصري الزمن ـ الذي قال به «فيكو» ـ والعامل الجغرافي الاجتماعي ـ الذي قالت به «دي ستال» ـ عنصر الجنس أو العرق مكوناً بذلك ثالوثه المعروف (البيئة ـ الجنس ـ الزمن). أما «كارل ماركس» فقد جاء بمفاهيم جديدة حول المجتمع وبنائه وتطوره وأثر الأساس الاقتصادي وقال بالعلاقة الجدلية بين البناءين التحتي ـ يقصد به الواقع المادي؛ أي: علاقات الإنتاج وقوى الإنتاج ـ والفوقي ـ يقصد به الثقافة والفلسفة والقوانين والدساتير والفكر والفن ـ(٣)، ويرى أن أي تغيير في البناء التحتي يستتبع تغيراً في البناء الفوقي، فأي تغيير في البناء الاقتصادي والاجتماعي يؤدي إلى تغير في شكل الوعي أو مجمل البناء الفوقي(٤).

ومن خلال عرضنا للدنيوية عند إدوارد سعيد في مبحث مستقل، نلاحظ أن مفهوم الدنيوية عنده يجمع فيه بين العامل التاريخي والزمني وبين الواقع الاجتماعي الذي كتب فيه النص، وكان يهدف إلى ربط النصوص الاستشراقية بواقعها الاستعماري الذي كُتبت فيه، ليجلي حقيقة العقل الغربي ونظرته إلى الشرق، هنا ينبغي التنبيه إلى أن عدداً من الكتابات تضخم من دور إدوارد في

---

(١) انظر: الأدب والمجتمع، د. صبري حافظ، القاهرة: مجلة فصول، العدد: ٢، يناير ١٩٨١م، ص٦٧، وانظر: في نظرية الأدب، ص١٣٣.

(٢) انظر: سوسيولوجيا الأدب، روبير إسكاربيه، ترجمة: آمال عرموني، (بيروت، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٣م) ص٩.

(٣) انظر: في نظرية الأدب، ص١٣٣.

(٤) انظر: المرجع السابق، ص٧٢.

إحياء النص وتفكيك البنيوية وما بعدها، وفي الحقيقة هو يقرُّ بأنه استفاد من «فيكو» في اعتماد هذا المنهج. والذي يميز سعيداً هو دمجه للعلمانية وقراءة النص من خلال واقعه الاجتماعي، فخرج بمسمى «الدنيوية».

إن ربط النص بواقعه الاجتماعي وفهمه منهج إسلامي في فهم النصوص، فبعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية لا يمكن فهمها إلا من خلال معرفة سبب النزول، أو معرفة الناسخ والمنسوخ، ولا يمكن قبول حديث نبوي إلا إذا عرف حال جميع رواته، وينبغي التأكيد على أن فهم بعض ما ورد في القرآن والسُّنَّة من خلال الأمور التي ذكرتها، لا يعني القول بتاريخية القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية كما سيأتي إيضاحه.

وقلة ذكر سعيد للمنهج الإسلامي في فهم النصوص يدل على قلة اطلاعه على العلوم الإسلامية وفهمها، وربما كان ينقص سعيداً؛ ليشبع كتاباته فهمه للمنهج الإسلامي في فهم النصوص، وجهود علماء المسلمين في النقد الأدبي.

تحدث سعيد عن القرن الحادي عشر الميلادي ونشاط فلاسفة النحو المسلمين في الأندلس، وأشار إلى أن زمرة من علماء اللغة الأندلسيين وجهت نشاطها ضد بعض التوجهات لدى لغويين منافسين كانوا يحاولون قلب مسألة المعنى في اللغة إلى ممارسة ملغزة ورمزية. ثم نصّ على بعض علماء اللغة والنحاة المنظرين مثل: «ابن حزم» و«ابن جني» الذين كانوا كلهم يعملون في قرطبة خلال القرن الحادي عشر الميلادي، وكانوا كلهم من أنصار المذهب الظاهري المخالف للباطني، يرى الظاهريون أن الكلمات ليس لها إلا المعنى السطحي؛ أي: ذلك المعنى الذي اقترن وترسخ باستعمال وظرف محددين؛ أي: بوضع تاريخي وديني.. «ولكن الشيء الذي يجب أن يقع علينا وقع الصاعقة - والقول لإدوارد - فيما يتعلق بالنظرية بأسرها هو أنها تمثل فرضية محبوكة بإتقان للتعامل مع النص كشكل دليل، وشكل فيه - وسأدلي بهذا بمقدار ما أستطيع من الدقة - الدنيوية والظرفية ومنزلة النص؛ كحدث له خصوصيته الحسية فضلاً عن احتماله التاريخي، أشياء كلها محط الاعتبار بأنها مندمجة في النص، وأنها جزء لا يتجزأ من قدرة النص على إنتاج المعنى وتوصيله. وهذا يعني أن النص له موقع محدد يضع فيه القيود على المؤول وتأويله لا لأن الموقع مخبوء ضمن النص كسرّ، بل على الأرجح؛ لأن الموقع موجود على نفس مستوى الخصوصية

السطحية كالموضوع النصي نفسه»[1]. إن مقصد سعيد واستدلاله بمدرسة الظاهر واضح في إبرازه أسبقية علماء المسلمين في ربط النص بواقعه التاريخي، ولكن كلامه السابق فيه إجمال قد يحتمل الصواب وقد يحتمل الخطأ، إن قصد أن بعض نصوص الكتاب والسُّنَّة لا يمكن تفسيرها إلا بمعرفة الواقع الذي نزلت فيه من خلال معرفة سبب نزولها فهذا حق لا إشكال فيه، أما الوجه الباطل فهو ما يقصده أصحاب الخطاب العلماني العربي من أن التاريخية المتعلقة بالنص؛ تعني: ارتباطه باللحظة التاريخية التي صدر فيها[2] إلى درجة اعتُبرت أسباب النزول تساوي التاريخية وتعبر عن حقيقتها ومعناها[3]، لذلك يرون أن تعاليم القرآن المقدسة مرتبطة بظروف تاريخية[4]، وأن العقائد الإسلامية وصياغتها ذات طابع تاريخي[5]، وتحدثوا عن تاريخية السُّنَّة النبوية[6]، وتاريخية الفكر؛ أي: ارتباطه بالواقع السياسي الاجتماعي الثقافي الذي أنتجه أو على الأقل الذي تحرك فيه[7]، وتاريخية الشريعة، وتاريخية التفسير القرآني؛ أي: الخلفية التاريخية بجميع معطياتها الثقافية التي وجهت ذهن المفسر في تعامله مع الأحكام، وهي بذلك تلك المسافة الفاصلة بين أصل الحكم كما نزل والشكل النهائي الذي بلغه هذا الحكم[8].

---

(١) العالم والنص والناقد، ص٣١ ـ ٣٦.

(٢) النص، السلطة، الحقيقة، نصر حامد أبو زيد، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م) ص٦، ١٧، وانظر: رب الزمان، سيد القمني، (القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨م) ص٢١٩ ـ ٢٢٨، ٢٢٠، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٣٣.

(٣) انظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٣٢.

(٤) انظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦م) ص١٢٦.

(٥) انظر: الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول، حسن حنفي، ضمن كتابه هموم الفكر والوطن، (القاهرة، دار قباء، ١٩٩٦م) ١/ ٧٤.

(٦) انظر: نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، (دمشق، دار الأهالي، ط ١، ٢٠٠٠م) ص١٢٥.

(٧) انظر: نحن والتراث، محمد عابد الجابري، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٨٥م) ص٢٩.

(٨) انظر: تاريخية التفسير القرآني، نائلة السليني، (بيروت، المركز الثقافي، ط١، ٢٠٠٢م) =

يضرب نصر حامد أبو زيد أمثلة من القرآن على أن التاريخية تعني تاريخية المعاني التي فُهم النص من خلالها، بناء على واقع وثقافة كانا سائدين، ومن هذه الأمثلة: وصف الله ﷻ في القرآن الكريم بأنه مَلِكٌ له عرش وكرسي وجنود، والحديث عن اللوح المحفوظ والقلم، كل هذه فُهمت آنذاك فهماً أسطورياً، وقد تجاوزها اليوم الواقع والثقافة، وانتفى ذلك الفهم من الواقع الصالح إلى واقع إنساني جديد، ومفاهيم أفضل[1].

ومن هذه المسائل التي أسقطها التطور التاريخي وألغاها ـ كما يرى أبو زيد ـ: نظام العبودية، والرق، وملك اليمين، والعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وكذلك النصوص الخاصة بالسحر والحسد، والجن والشياطين، وخصوصاً أن الحديث عن السحر ورد في إطار القص التاريخي، بمعنى أن النص يتحدث عنه بوصفه شاهداً تاريخياً[2].

إن حقيقة ما تقوم به تاريخية النص هو تكوين دين جديد ليس له صلة بالدين الحقيقي، وهي من محاولات تحريف الدين الإسلامي كما فُعِل في الأديان من قبله، وهذا الدين محفوظ بحفظ الله ـ تعالى ـ له.

أوردت هذا الانحراف العلماني في فهم النص الديني؛ لبيان أن الإسلام براء من هذا المفهوم الذي يؤدي إلى توليد أديان جديدة في كل حقبة تاريخية، مما يجعل الأديان صنعة في أيدي البشر، وهذا لا تستقيم به أمور الناس في الدنيا وفي الآخرة. أما المفهوم الآخر وهو أن بعض النصوص لا يمكن فهمها حتى نعرف الأحداث التي أحيطت بها فهذا حق، والإسلام سبق المفكرين الأوروبيين إلى هذا المعنى، وقلة اطلاع سعيد على الثقافة الإسلامية لم تمكِّنه من معرفة هذا الأمر، وحتى يتضح المراد سأتحدث بإيجاز عن مسألة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ.

= ص٩، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٣٢، ٣٣٣.

(١) انظر: نقد الخطاب الديني، نصر حامد أبو زيد، (القاهرة، مكتبة المدبولي، ط٣، ١٩٩٥م) ص٢٠٧.

(٢) انظر: المرجع السابق ٢١٠، ٢١١، وانظر: العلمانيون والقرآن الكريم، ص٣٤٠.

أولاً: أسباب النزول:

يعرِّف الزرقاني أسباب النزول بأنه: «ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه أو مبينة لحكمه أيام وقوعه»[١].

وسبب النزول يكون قاصراً على أمرين:

١ ـ أن تحدث حادثة فيتنزل القرآن الكريم بشأنها، وذلك كالذي رُوِي عن ابن عباس ﭭ قال: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾ [الشعراء] خرج النبي ﷺ حتى صعد الصفا، فهتف: «**يا صاحباه، فاجتمعوا إليه، فقال: أرأيتكم لو أخبرتكم أن خيلاً تخرج بسفح هذا الجبل أكنتم مُصَدِّقِيَّ؟** قالوا: ما جربنا عليك كذباً، قال: **فإني نذير لكم بين يدي عذاب شديد**»، فقال أبو لهب: تبًّا لك، إنما جمعتنا لهذا؟ ثم قام، فنزلت هذه السورة: ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾﴾ [المسد][٢].

٢ ـ أن يُسأل رسول الله ﷺ عن شيء فيتنزل القرآن ببيان الحكم فيه؛ كالذي كان من خولة بنت ثعلبة عندما ظاهر منها زوجها أوس بن الصامت، فذهبت تشتكي من ذلك؛ عن عائشة ﭭ قالت: «تبارك الذي وسع سمعه كل شيء، إني لأسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى علي بعضه وهي تشتكي زوجها إلى رسول الله ﷺ، وهي تقول: يا رسول الله، أكل شبابي ونثرتُ له بطني، إذا كبر سني وانقطع ولدي ظاهر مني! اللَّهُمَّ إني أشكو إليك، قالت: فما بَرِحَتْ حتى نزل جبريل بهؤلاء الآيات: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا﴾ [المجادلة: ١]، وهو أوس بن الصامت[٣]»[٤].

ولا يعني هذا: أن يلتمس الإنسان لكل آية سبباً، فإن القرآن الكريم لم يكن نزوله وقفاً على الحوادث والوقائع، أو على السؤال والاستفسار، بل كان القرآن يتنزَّل ابتداءً، بعقائد الإيمان، وواجبات الإسلام، وشرائع الله ـ تعالى ـ

---

(١) مناهل العرفان في علوم القرآن، ص١/١٠٨.

(٢) رواه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب سورة ﴿تَبَّتْ يَدَآ أَبِى لَهَبٍ وَتَبَّ ﴿١﴾﴾، حديث رقم (٤٩٧١)، ص١٢٧٠، ومسلم، كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾﴾، حديث رقم (٣٤٨)، ١/١٩٢.

(٣) رواه ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب الظهار، حديث رقم (٢٠٦٣)، ١/٦٦٦.

(٤) انظر: مباحث في علوم القرآن، مناع القطان، (القاهرة، مكتبة وهبة، ط٧) ص٧٣، ٧٤.

في حياة الفرد وحياة الجماعة(١).

والعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، ذهب الجمهور إلى أن الحكم يتناول كل أفراد اللفظ سواء منها أفراد السبب وغير أفراد السبب. مثل حادثة قذف هلال بن أمية لزوجته وقد نزل فيهما قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ۝٦﴾ [النور] نلاحظ فيها أن السبب خاص وهو قذف هلال هذا، لكن جاءت الآية النازلة فيه بلفظ عام كما ترى وهو لفظ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ﴾ فيتناول بعمومه أفراد القاذفين في أزواجهم ولم يجدوا شهداء إلا أنفسهم(٢).

إن تكوين العقلية الإسلامية النقدية كان مبكراً جداً، بدأت في القرن السابع الميلادي، في ذلك القرن وما بعده ناقش المسلمون كيفية تفسير القرآن الكريم، وعرفوا أن معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية ويدفع الإشكال عنها، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك وهو أن سبب النزول يساعد على الحفظ، ويسهل الفهم، ويثبت الوحي في ذهن من يسمع الآية إذا عرف سببها(٣)، إنه تقدم كبير في عقول كان همها الاقتتال مع بعضها ووأد البنات والسجود للأصنام، إلى عقول تفكر في كيفية فهم النص وحفظه والوسائل المعينة على ذلك.

ثانياً: الناسخ والمنسوخ:

يعرّف علماء الإسلام الناسخ والمنسوخ بأنه: «رفع الشارع حكماً شرعياً بدليل شرعي متأخر»(٤)، وحتى يتحقق النسخ لا بد من أمور أربعة هي:

١ - أن يكون المنسوخ حكماً شرعياً.

٢ - أن يكون دليل رفع الحكم دليلاً شرعياً.

(١) انظر: المرجع السابق، ص٧٤.

(٢) انظر: مناهل العرفان، ١/١٢٦.

(٣) انظر: المرجع السابق، ١/١٢٦.

(٤) الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لأبي بكر بن محمد المالكي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م) ص٣، وانظر: تيسير مصطلح الحديث، د. محمد الطحان، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٩، ١٤١٧هـ) ص٥٩، وانظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/١٩١.

٣ ـ أن يكون هذا الدليل الرافع متراخياً عن دليل الحكم الأول غير متصل به.

٤ ـ أن يكون بين هذين الدليلين تعارض حقيقي[١].

والنسخ لا يكون إلا في الأوامر والنواهي، ولا يكون في الاعتقادات التي ترجع إلى ذات الله ـ تعالى ـ، وصفاته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، أو الآداب الخُلُقية، أو أصول العبادات والمعاملات؛ لأن الشرائع كلها لا تخلو عن هذه الأصول، وهي متفقة فيها، ولا يدخل النسخ ـ أيضاً ـ في الخبر الصريح الذي ليس بمعنى الطلب كالوعد والوعيد[٢].

إن «حكمة الله في أنه نسخ بعض أحكام الإسلام ببعض، فترجع إلى سياسة الأمة وتعهُّدها بما يرقيها ويمحصها، وبيان ذلك أن الأمة الإسلامية في بدايتها حين صدعها الرسول بدعوته، كانت تعاني فترة انتقال شاق بل كان أشق ما يكون عليها في ترك عقائدها، وموروثاتها، وعاداتها، خصوصاً مع ما هو معروف عن العرب الذين شوفهوا بالإسلام، من التحمس لما يعتقدون أنه من مفاخرهم وأمجادهم، فلو أخذوا بهذا الدين الجديد مرة واحدة، لأدَّى ذلك إلى نقيض المقصود، ومات الإسلام في مهده، ولم يجد أنصاراً يعتنقونه ويدافعون عنه؛ لأن الطفرة من نوع المستحيل الذي لا يطيقه الإنسان. من هنا جاءت الشريعة إلى الناس تمشي على مهل، متألفةً لهم، متلطفة في دعوتهم، متدرجة بهم إلى الكمال رويداً رويداً، صاعدة بهم في مدارج الرقي شيئاً فشيئاً، منتهزة فرصة الإِلْف والمران والأحداث الجادة عليهم؛ لتسير بهم من الأسهل إلى السهل، ومن السهل إلى الصعب، ومن الصعب إلى الأصعب، حتى تمَّ الأمر ونجح الإسلام نجاحاً لم يُعرف مثله في سرعته وامتزاج النفوس به ونهضة البشرية بسببه»[٣].

ومن أشهر أمثلة الناسخ والمنسوخ التي تدل على التدرج في التشريع الآية التي تطرقت إلى شرب الخمر فأول ما نزل في الخمر أن تُركت مباحة مع وصف غيرها بالحسن وفيه إشارة إلى قبحها قال تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [النحل]، ثم

---

(١) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، ٢/١٩٦.

(٢) انظر: مباحث في علوم القرآن، ص٢٢٥.

(٣) انظر: مناهل العرفان، ٢/٢١١، ٢١٢.

قول الله ـ تعالى ـ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾﴾ [البقرة].

نزل بعدها التحريم الجزئي، وهو تحريم شربها قبل أداء أي صلاة وهذا كافٍ حتى يعي المصلي ما يقول:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَىٰ﴾ [النساء: ٤٣].

ثم ورد التحريم الكلي في قوله ـ تعالى ـ:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة].

إذن معرفة الناسخ والمنسوخ طريق في فهم الأحكام الشرعية، وهو منهج إسلامي عميق اهتدى له المسلمون في بدايات الإسلام، إنه منهج شكَّل العقلية الإسلامية لوسيلة هامة في فهم الأحكام، ومن لا يعرف الناسخ والمنسوخ لا يستطيع معرفة الحكم الباقي والحكم الزائل، وقد يتوهم التعارض بين النصوص، ونستطيع تطبيق ذلك حتى في مواقف الأشخاص وكتاباتهم بل حتى في مواقف الدول، متى كان هذا الموقف يتعارض مع الموقف الآخر، حينها يستطيع المرء أن يصدر أحكاماً صادقة.

وأكرر أن قلة اطلاع إدوارد سعيد على مصادر الإسلام وعلومه، جعله يغفل عن هذا المنهج الإسلامي الذي يؤكد على معرفة أي النصين أسبق، وهذا يستوجب معرفة متى نزل هذا النص القرآني؟ أو متى ورد هذا الحديث النبوي؟.

قد يقول قائل: إن تفسير النصوص الدينية يختلف عن نقد النصوص الأدبية، وهذا صحيح، وقصدتُ من إيراد هذه المسائل أن العقلية النقدية والتحليلية كانت متقدمة على العقلية الأوروبية، في تمحيص النصوص وقراءتها، وقد بنى المسلمون على هذه المسائل مسائل أخرى لا تختص بالنص القرآني أو الحديثي، فمثلاً في معرفة آراء العلماء لا بد من معرفة الفترة، والمكان الذي قيل فيه ذلك الرأي، فبعض الفقهاء له قول في بلد، وتغير قوله عندما انتقل إلى البلد الآخر، فأصبح له مذهب قديم وجديد كالشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ، فأقواله الجديدة في مصر ناسخة لأقواله القديمة في العراق، وغير ذلك من التطبيقات لمسألتي أسباب النزول والناسخ والمنسوخ على حال الناس وأقوالهم.

موقف المسلم من كتابات إدوارد سعيد

من خلال استعراض كتابات إدوارد سعيد، والوقوف على تفاصيل أفكاره ومنهجه النقدي وآرائه السياسية، نستطيع القول: إن كتب إدوارد سعيد تتحدث عن علوم متنوعة وجوانب مختلفة، بل كتاب مثل: «الثقافة والإمبريالية» يحتوي كل مكوِّنات إدوارد الفكرية، لذا لا بد من التمييز بين هذه الكتب وهذه الأفكار أثناء القراءة لإدوارد سعيد، ويمكننا وضع بعض التوصيات في هذه المسألة على النحو التالي:

١ ـ إن المنهج الإسلامي في نقد الأشخاص يقوم على العدل والإنصاف والموضوعية، فعندما تُدرس شخصية مثل إدوارد سعيد في دولة هي مأرز الإسلام، وفي جامعة عريقة، وفي قسم الثقافة الإسلامية، وفي رسالة للدكتوراه، وتقويم كتاباته مع التقدير لجهوده وتضحيته، لا شك أن كل ذلك نابع من العدل الإسلامي مع الأشخاص وإن اختلفوا معنا في الدين والمنهج.

٢ ـ إن إدوارد سعيداً مثال للمثقف الذي آمن بفكرة وضحى من أجلها، وعرَّض حياته في سبيل ما يؤمن به، وحاول جاهداً نصرة المظلومين، وسلط قلمه على الإمبرياليين، في ظروف استغلها غيره ليوجد له اسماً أو منصباً أو مالاً، لكنه أعرض عن ذلك في سبيل رسالة سامية.

٣ ـ إن موقف إدوارد من القضية الفلسطينية موقف مشرِّف، وإن اختلفنا معه في حل الدولة الواحدة المشتركة، فإن القارئ له يشعر بالألم بين أسطر كتاباته عن القضية، ويعيش حياة الفلسطيني المنفي عن أهله والمطرود من بيته، يشعر حقيقة أن شعباً شرد بلا ذنب اقترفه، وأن الدول الكبرى تبرر للجلاد جريمته. إن

كلمات إدوارد عن فلسطين تستحق أن تكتب وتعلق في بيوت الفلسطينيين، بل وفي بيوت العرب والمسلمين.

٤ ـ إن كتب سعيد عن الغرب المستعمِر يفخر بها كل عربي ومسلم، فقد عَرّى الخطاب الغربي تجاه الشرق، وأوضح النظرة الفوقية للرجل الغربي مع احتقار وسخرية من الرجل الشرقي، ومَنْ يقرأ كتاب «الاستشراق» يجد ذلك واضحاً، فهو علاج لمن انبهر بالحضارة الغربية دون تمييز، وتغافل عن العقلية التي تقودها.

٥ ـ تعدُّ كتابات سعيد في النقد الأدبي مرجعاً علمياً لمن أراد معرفة المدارس النقدية الغربية، والاختلافات فيما بينها، لكن ينبغي التنبه إلى ما يخالف الإسلام منها، مثل نظرية التطور أو التاريخانية، أو العلمانية أو الأنسنية، فكتابات سعيد الفكرية تفوح بهذه النظريات الغربية التي فحصناها في هذا البحث وأوضحنا الخلل فيها وموقف الإسلام منها، لذلك أخطر ما يواجه القارئ المسلم غير المتخصص هو هذه المناهج النقدية التي تبناها إدوارد سعيد.

٦ ـ ينبغي للقارئ المسلم الذي يقرأ لإدوارد سعيد أن يفصل بين أمرين هامين قد لا يتفطن لهما القارئ:

أولهما: التضحية التي قدَّمها في سبيل نصرة القضية الفلسطينية، وكشف التضليل الذي يمارسه الغرب تجاه الإسلام والمسلمين، ونقده للخطاب الإمبريالي.

وثانيهما: المنهج الذي اعتمده سعيد في نقده الفكري ونصرته لهذه القضايا.

٧ ـ إن نقدنا لإدوارد سعيد لا يقلل من أهمية أبحاثه ودراساته، فعلى المستوى الشخصي فقد انبهرت بسعته العلمية وعمق تحليله وكثرة قراءته وتضحيته، ومع هذا التقدير لجهده فإن المنهج الإسلامي الذي ارتضاه الله ـ تعالى ـ للبشرية أولى من أي منهج بشري يخالفه.

٨ ـ وأختم بأن إدوارد سعيداً لم يكن على اطلاع كافٍ على مصادر الإسلام وعلومه، وربما كان هذا الشيء هو الناقص في شخصيته، ومَنْ سار على طريق إدوارد سعيد فعليه أن يكمِّل هذا النقص بالقراءة والاطلاع على علوم المسلمين، فإدوارد قام بعمل كبير في تهيئة النفوس لقبول الإسلام من خلال كشف تضليل الغرب، ويبقى على طلابه وتلاميذه ومحبيه أن يفكروا جيداً في هذه الجزئية؛ لأنها ستكمل النقص في مشروع إدوارد سعيد الفكري.

الخاتمة

بعد هذه الجولة مع إدوارد سعيد وكتاباته حول الاستشراق، يمكننا أن نشير لملخص عام للدراسة وأضمنها أبرز النتائج، وذلك في النقاط الآتية:

١ ـ عاش إدوارد سعيد حياته بعيداً عن فلسطين التي ولد فيها، بداية بسبب تجارة والده ـ أمريكي الجنسية ـ في مصر، ثم بسبب احتلال فلسطين، وشعوره بالمنفى لازمه حتى وفاته.

٢ ـ تأثر إدوارد سعيد بعدد من المفكرين والمثقفين، تمثل ذلك التأثر في تكوينه الفكري والنقدي، ومن أبرزهم: («إريك أورباخ» ـ «أنطونيو غرامشي» ـ «جوزيف كونراد» ـ «جيامباتيستا فيكو» ـ «ميشيل فوكو»)، على تفاوت في تأثره بهم، مع انتقاده لبعضهم في مسائل.

٣ ـ تأثر بـ «إريك أورباخ» (١٨٩٢ ـ ١٩٥٧م) لاشتراكهما في المنفى عن الديار، وكان كتابه «المحاكاة» ملهماً نقدياً في انتقاء النصوص ونقدها.

٤ ـ «أنطونيو غرامشي» (١٨٩١ ـ ١٩٣٧م) كان له أثر على سعيد من خلال تقسيمه للمثقف ونظرية الجرد من البداية.

٥ ـ اهتم إدوارد بالأديب البريطاني «جوزيف كونراد» (١٨٥٧ ـ ١٩٢٤م) منذ بداياته الجامعية، فقد كتب فيه مؤلفاً مستقلاً بعنوان: «جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية»، وجذبه لهذه الشخصية هجرته إلى بريطانيا من بولندا، وتطرقه لقوة الاستعمار الشريرة من خلال رواياته وأعماله الأدبية.

٦ ـ تأثر في نظرية التكرار عند «جيامبا تيستا فيكو» (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤م)،

ورؤيته للتطور التاريخي، وإمكانية التغيير في حياة البشر، فهم صانعو التاريخ وبإمكانهم إبداع مجتمع بديل لمجتمعهم الحالي.

٧ ـ تعتبر نظرية الخطاب عند «ميشيل فوكو» (١٩٢٦ ـ ١٩٨٥م) من أعمق النظريات أثراً في فكر إدوارد سعيد، وكانت هذه النظرية أساساً بنى عليها كتاب «الاستشراق»، وينتقد سعيد «فوكو» في منهجه النقدي الذي يسبب موت النص وبتره عن محيطه ومؤلفه.

٨ ـ ألَّف سعيد كتاب «الثقافة والإمبريالية» ليوسِّع الدائرة الجغرافية للاستشراق، وفي هذا الكتاب ظهر منهج سعيد النقدي بوضوح واستقرار.

٩ ـ كتب إدوارد «تغطية الإسلام» لكشف ظلم التغطية في الإعلام الأمريكي للإسلام.

١٠ ـ كانت القضية الفلسطينية محركاً أساسياً لاتجاه إدوارد في مناقشة قضايا الشرق، والدفاع عنه، وكشف تمثيل الغربيين للشرق، ورؤيتهم المتكبرة له، وكانت له مواقف حازمة لنصرة القضية الفلسطينية، وقد تعرض بسببها لمحاولة اغتيال من قبل الصهاينة.

١١ ـ يرى إدوارد أن حل القضية الفلسطينية من خلال إقامة دولة واحدة ديمقراطية للمسلمين واليهود، ويخالفه في ذلك كثير من الفلسطينيين.

١٢ ـ إن مفهوم الاستشراق عنده يتلخص في أنه الوعي الجغرافي السياسي ـ الغرب، الشرق ـ المبثوث في النصوص العلمية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية واللغوية.

١٣ ـ فحص سعيد الاستشراق باعتباره لوناً من ألوان الخطاب حتى نتمكن من تفهم المبحث البالغ الانتظام الذي مكَّنَ الثقافة الأوروبية من تدبير أمور الشرق.

١٤ ـ يؤكد سعيد في مواطن كثيرة من كتبه أن الغربيين كوَّنوا جملة من الصور التمثيلية والاستعارات التي ألصقوها في الشرق، لا تخلو من التجريح والدونية، والمبالغة في احتقار الشرقي.

١٥ ـ العلاقة بين السلطة والمعرفة إضاءة هامة في كتابات إدوارد سعيد، ومحورٌ أساسٌ في نظرته للحضارة الغربية وتعاملها مع الشرق أو الشرقيين، وأنه

يمكن لمجموعة من الناس أن تمتلك أزمّة السلطة لخلق وجهة نظر عالمية إذا تسلَّحوا بالمعرفة كما يرى «فوكو».

١٦ ـ الحدود الجغرافية لكتاب «الاستشراق» تتركز في العالم العربي والإسلامي، وظهر من خلال كتاباته محاولة إنصاف العرب والمسلمين من تشويه الغرب لهم عن طريق التمثيل.

١٧ ـ يرى أن العلاقة بين أوروبا والإسلام قد توترت بسبب خوف الأوروبيين من الإسلام بعد الفتوحات الإسلامية، مما جعلهم يبالغون في الهجوم على الإسلام.

١٨ ـ كتابات سعيد حول الإسلام جعلته في دائرة الاتهام، وهذا ما جعله يرد على اتهامه بأنه لا يريد الدفاع عن الإسلام من خلال كتاباته.

١٩ ـ يتركز جهد سعيد على القرون الثلاثة الثامن عشر والتاسع عشر والعشرين الميلادي، وتحدث عن ملامح الاستشراق في كل قرن من هذه القرون بصورة متفرقة.

٢٠ ـ تركَّزت دراسة سعيد في النشاط الاستشراقي لثلاث دول كبرى هي: الاستشراق الفرنسي، والاستشراق البريطاني، والاستشراق الأمريكي.

٢١ ـ استخدم سعيد ثلاثة مناهج من مناهج البحث العلمي، هي: المنهج الاستقرائي، ومنهج الاسترداد التاريخي، والمنهج الوصفي.

٢٢ ـ المنهج الدنيوي عند سعيد يقوم على ركيزتين أساسيتين:

الأولى: المنهج العلماني في النقد المضاد للدين.

والثانية: علاقة النص بالواقع الاجتماعي الذي يعارض بذلك منهج البنيوية وما بعدها في النقد.

٢٣ ـ إن ثنائية البنوة والتبني إحدى الثنائيات المهمة التي تميز دنيوية النصوص عند سعيد.

٢٤ ـ يرى سعيد أن الأنسنية مذهب نقدي يوجِّه سهامه إلى الأوضاع السائدة، ويستمد قواه وقيمه من طابعه الديمقراطي العلماني المنفتح.

٢٥ ـ يدعو إلى القاعدة «الفيلولوجية»، والتي تعني: التمحيص المفصَّل والدؤوب والانتباه مدى الحياة للكلمات والصيغ البلاغية للغة كما يستخدمها البشرُ العائشون في التاريخ.

٢٦ ـ يرى أن الحماسة الدينية أخطر ما يتهدَّد المشروع الإنسانوي، طالما أنها تحمل في طبيعتها كلية العداء للعلمانية والديمقراطية.

٢٧ ـ يعتمد فكر سعيد النقدي على منهجية «القراءة الطباقية» لعلاقة الثقافة بالإمبريالية؛ أي: قراءة السيطرة الإمبريالية، بنُظمها وأنساقها، مع قراءة موازية للمقاومة الوطنية المعارضة لهذه السيطرة، وانعكاس نظم السيطرة والمقاومة في الثقافة؛ أي: قراءة الثنائيات المتضادة في علاقة الإمبريالية بالثقافة.

٢٨ ـ إن القراءة الطباقية قراءة مقاوِمة في وجه الاستعمار الغربي؛ ليظهر صوتاً كان خافياً مع الصوت الذي برز بقوة السيطرة.

٢٩ ـ يصف سعيد النقد الأدبي بـ «المعارِض»، ويقصد به المقاومة الهادفة إلى التصدي لجميع ألوان القهر، سواء أكان سياسياً، أم اجتماعياً، أم اقتصادياً، وأنه يتعين على النقد الأدبي ألا يتجاهل تمثيل أي من التجارب التي يتمثل فيها قاهر ومقهور.

٣٠ ـ يدعو سعيد بأن يكون المثقف «صاحب وعي نقدي» وعي لا يكون حبيس إيديولوجية ما أو حزب ما، حتى يتمكن من إعادة النقد إلى العالم، والبحث عن حرية الرأي وحرية التعبير. كما يدعو إلى استقلالية المثقف.

٣١ ـ يُعدُّ إدوارد سعيد مؤسساً لنظرية الخطاب الكولونيالي ـ الاستعماري ـ بسبب هذا النهج المقاوِم للإمبريالية، وتفكيك خطابها تجاه الدول المستعمَرة، وإبرازه دور القوى المعارضة للاحتلال الأجنبي، ويعتبر كتابه «الاستشراق» قد فتح حقلاً جديداً في الدراسات الأكاديمية يعرف بدراسات ما بعد الكولونيالية.

٣٢ ـ هاجم الماركسيون إدوارد سعيداً بسبب موقفه من «كارل ماركس» (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)؛ لأنه نقد «ماركس» في كتابه «الاستشراق»؛ لذلك رأى إعجاز أحمد بأن كتاب «الاستشراق» تحولٌ جلي من «ماركس» إلى «فوكو».

٣٣ ـ تعرّض سعيد لهجوم نقدي من الصهاينة بسبب دفاعه عن القضية الفلسطينية وتبنيه لها، ويتصف هذا الهجوم بالعنصرية المقيتة، ومن هذه الشخصيات التي هاجمته: «برنارد لويس»، و«جستس رايد فاينر» الذي حاول التشكيك بفلسطينيته.

٣٤ ـ إن مفهوم سعيد للاستشراق لم يكن شاملاً، بل كان ضيقاً ويقتصر

على الجانب السياسي والاستعماري منه، فهو يركز في دراسته على الدافع السياسي والإمبريالي، أكثر من دوافع الاستشراق الأخرى، ولم يكن شاملاً لأصناف المستشرقين، فهو قد ركَّز جهده على الجانب السلبي والإمبريالي للاستشراق.

٣٥ ـ ضعف اطلاعه على الدراسات الاستشراقية التي تعرضت للإسلام، وكذلك الدراسات الإسلامية التي وقفت في وجه الهجوم الاستشراقي.

٣٦ ـ إن الأنسنية عند إدوارد سعيد لها ارتباط قوي بفكرة التاريخانية، وأخطر ما تنادي به هذه الفكرة زعمها أن الأديان والوحي ما هما إلا تجليات لتطور العقل البشري ومظاهر لنمو هذا العقل عبر التاريخ والتجارب والحياة.

٣٧ ـ لم تستند فكرة تطور الأديان من الوثنية إلى التوحيد عند سعيد وغيره إلى دليل علمي قاطع، إنما هي توهمات وافتراضات لا يدعمها العلم.

٣٨ ـ عجزت وسائل العلم أن تقدم لنا بياناً شافياً يطمئن إليه القلب عن ديانة الإنسان الأول، فلم يتبقَ إلا الاسترشاد بنصوص الوحي، التي أوضحت بجلاء العقيدة الإلـٰهية الصحيحة.

٣٩ ـ أن الإسلام دين كرَّم الإنسان، وأكرمه الله ـ تعالى ـ بالعقل وحسن الخلقة، وجعله خليفةً في الأرض، وأن كمال الإنسانية تتجلى في العناية بالروح والجسم والعقل، وكمال الحرية تتمثل في كمال التعبد لله ـ تعالى ـ.

٤٠ ـ نشأة العلمانية في أوروبا كان بسبب التسلط الكنسي، ومحاربة الكنيسة للعلم، والثورة الفرنسية، ونظرية التطور.

٤١ ـ العصور المظلمة في أوروبا بسبب تسلط الكنيسة، وكانت عصور النهضة في الإسلام بسبب تشجيع الإسلام للعلم والعلماء.

٤٢ ـ إن العلاقة بين النص والواقع الاجتماعي لم تكن من ابتداع سعيد بل سبقه إليها «فيكو».

٤٣ ـ إن ربط النص بواقعه الاجتماعي وفهمه، منهج سبق إليه علماء الإسلام في فهم النصوص، فبعض آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية لا يمكن فهمها إلا من خلال معرفة سبب النزول، أو معرفة الناسخ والمنسوخ. مع

التأكيد على أن فهم بعض ما ورد في القرآن والسُّنَّة من خلال الأمور التي ذكرتها، لا يعني القول بتاريخية القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية.

٤٤ ـ إن قلة اطلاع إدوارد سعيد على مصادر الإسلام وعلومه، جعله يغفل عن المنهج الإسلامي في تمحيص النصوص وفهمها ونقدها.

٤٥ ـ سأختم بهذه النتيجة الأبرز وهي أن كتاب «الاستشراق» دراسة في التمثيل والصورة النمطية، ومناهج النقد الأدبي، ولم تكن دراسة في علم «الاستشراق» بشموليته، وهذه أعتبرها من أهم النتائج.

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

فهرس المراجع والمصادر

المراجع العربية:

١ ـ **الاتجاهات الفكرية المعاصرة**، د. جمعة الخولي، (المدينة المنورة، مطابع الجامعة الإسلامية، ط١، ١٤٠٧هـ).

٢ ـ **الاستشراق أهدافه ووسائله: دراسة تطبيقية حول مناهج الغربيين في دراسة ابن خلدون**، محمد فتح الله الزيادي، (دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر، ط٢، ٢٠٠٢م)

٣ ـ **الاستشراق قراءة نقدية**، د. صلاح الجابري، (دمشق، دار الأوائل، ط١، ٢٠٠٩م).

٤ ـ **الاستشراق ـ المعرفة، السلطة، الإنشاء**، كمال أبو ديب، ط١ (بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١م).

٥ ـ **الاستشراق ـ المفاهيم الغربية للشرق**، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد عناني، (القاهرة، دار رؤية، ط١، ٢٠٠٦م).

٦ ـ **الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم**، د. مصطفى السباعي، (بيروت، دار الوراق، ط٤، ٢٠٠٣م).

٧ ـ **الاستشراق والمستشرقون: وجهة نظر**، عدنان محمد وزان، (رابطة العالم الإسلامي، ١٤٠٤هـ).

٨ ـ **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهه نظر أمريكية**، برنارد لويس وإدوارد سعيد، دون مترجم، ط١ (بيروت، دار الجيل، ١٩٩٤م).

٩ ـ **الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري**، د. محمد حمدي زقزوق، (القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م).

١٠ ـ **الاستشراق وما بعده، إدوارد سعيد من منظور النقد الماركسي**، إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، ترجمة وتقديم: ثائر ديب، (دمشق، ورد للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، م٢٠٠٤).
١١ ـ **الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهه نظر أمريكية**، القسم الأول من الكتاب كتبه: برنارد لويس، والقسم الثاني كتبه: إدوارد سعيد، دون مترجم، (بيروت، دار الجيل، ط١، ١٩٩٤م).
١٢ ـ **الإسلام في حياة المسلم**، محمد البهي، (القاهرة، مكتبة وهبة).
١٣ ـ **الإسلام والغرب**، برنارد لويس، ترجمة: د. فؤاد عبد المطلب، (دمشق، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٧م).
١٤ ـ **الأصول، دراسة إيبستمولوجية لأصول الفكر اللغوي العربي**، الدكتور تمام حسان، (الدار البيضاء، دار الثقافة، ط١، ١٩٨١م).
١٥ ـ **الآلهة التي تفشل دائماً**، إدوارد سعيد، ترجمة: حسام الدين خضور، (القاهرة ودمشق، دار الكتاب العربي، ودار تكوين).
١٦ ـ **الإنسان بين المادية والإسلام**، محمد قطب (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م).
١٧ ـ **الأنسنية والنقد الديموقراطي**، إدوارد سعيد، ترجمة: فواز طرابلسي، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٥م).
١٨ ـ **أجنحة المكر الثلاثة وخوافيها: التبشير ـ الاستشراق ـ الاستعمار: دراسة وتحليل وتوجيه**، عبد الرحمٰن حسن حبنكة الميداني، ط٨ (دمشق، دار القلم، ١٤٢٠هـ).
١٩ ـ **احذروا الأساليب**، د. سعد الدين السيد صالح، (الزقازيق، دار الأرقم، ط٢، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).
٢٠ ـ **إدوارد سعيد أسفار في عالم الثقافة**، محمد شاهين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٧م).
٢١ ـ **إدوارد سعيد الثقافة والمقاومة**، حاوره: دايفد بارساميان، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٦م).
٢٢ ـ **إدوارد سعيد رواية للأجيال**، محمد شاهين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م).
٢٣ ـ **إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر**، مجموعة مقالات، إعداد وتوثيق: مازن يوسف صباغ، ط١ (دمشق، دار الشرق للطباعة والنشر، ١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م).

٢٤ ـ **إدوارد سعيد مقالات وحوارات**، تقديم وتحرير: محمد شاهين، (الأردن، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٤م).
٢٥ ـ **إدوارد سعيد مفارقة الهوية**، بيل آشكروفت وبال آهلواليا، ترجمة: سهيل نجم، (دمشق والقاهرة، دار الكتاب العربي، ط١، ف، ٢٠٠٢م).
٢٦ ـ **آراء المستشرقين حول القرآن الكريم وتفسيره**، د. عمر إبراهيم رضوان، (الرياض، دار طيبة، ط١، ١٤١٣هـ).
٢٧ ـ **إسرائيل، العراق، الولايات المتحدة**، إدوارد سعيد، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م).
٢٨ ـ **إضاءات على كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد**، باقر بري، ط١ (بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م).
٢٩ ـ **الله في الفلسفة الحديثة**، جيمس كوليز، ترجمة: فؤاد كامل، (القاهرة، مكتبة غريب، ١٩٧٣م).
٣٠ ـ **البحث العلمي**، د. عبد العزيز الربيعة، (الرياض، ط٢، ١٤٢٠هـ).
٣١ ـ **البحث عن العقل، حوار مع فكر الحاكمية والنقل**، فرحات محمد نور، (القاهرة، كتاب الهلال، ١٩٩٧م).
٣٢ ـ **بناء الذات الأنسنية**، د. حازم خيري، نشر في موقع دمشق للدراسات النظرية والحقوق المدنية على الرابط:
http://www.dctcrs.org/s5023.htm.
٣٣ ـ **بؤس البنيوية، الأدب والنظرية البنيوية**، ليونار جاكسون، ترجمة: ثائر ديب، (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ٢٠٠١م).
٣٤ ـ **تاريخ الأمم والملوك**، ابن جرير الطبري، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ).
٣٥ ـ **تاريخ حركة الاستشراق ـ الدراسات العربية والإسلامية في أوروبا حتى بداية القرن العشرين**، يوهان فوك، ترجمة: عمر لطفي العالم، (بنغازي، دار المدار الإسلامي، ط٢، ٢٠٠١م).
٣٦ ـ **تاريخ الفلسفة الحديثة**، يوسف كرم، (مصر، دار المعرفة، ١٩٦٢م).
٣٧ ـ **تاريخية التفسير القرآني**، نائلة السليني، (بيروت، المركز الثقافي، ط١، ٢٠٠٢م).
٣٨ ـ **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، مركز الإنماء القومي، ط٢، ١٩٩٦م).

٣٩ ـ تأملات من المنفى، إدوارد سعيد، ترجمة: ثائر ديب، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م).

٤٠ ـ التسامح في فكر إدوارد سعيد، علي خليل حمد، (رام الله، مركز رام الله لدراسات حقوق الإنسان، ٢٠٠٧م).

٤١ ـ تشكيل العقل الحديث، كرين برينتون، ترجمة: شوقي جلال، (القاهرة، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م).

٤٢ ـ تعقيبات على الاستشراق، إدوارد سعيد، ترجمة: صبحي حديدي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٦م).

٤٣ ـ تفسير القرآن العظيم، الحافظ ابن كثير، (القاهرة، المكتبة الحديثة، ط١، ١٣٨٤هـ).

٤٤ ـ تيسير مصطلح الحديث، د. محمد الطحان، (الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ط٩، ١٤١٧هـ).

٤٥ ـ الثقافة والإمبريالية، إدوارد سعيد، ترجمة: كمال أبو ديب، (بيروت، دار الآداب، ط٢، ١٩٩٨م).

٤٦ ـ جاهلية القرن العشرين، محمد قطب، (القاهرة، مكتبة وهبة).

٤٧ ـ الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، محمد العيلي (القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٩٤هـ).

٤٨ ـ حفريات المعرفة، ميشيل فوكو، ترجمة: سالم يفوت (الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧م).

٤٩ ـ الحق يخاطب القوة إدوارد سعيد وعمل الناقد، المحرر: بول بوفيه، ترجمة: فاطمة نصر، (مصر، إصدارات سطور، ط١، ٢٠٠١م).

٥٠ ـ حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، محمد الغزالي، (القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ط٤، ٢٠٠٥م).

٥١ ـ حقوق الإنسان في الإسلام، د. عبد اللطيف بن سعيد الغامدي، (الرياض، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، ط١، ٢٠٠٠م).

٥٢ ـ حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوق، د. محمد عمارة، (الكويت، عالم المعرفة، ١٤٠٥هـ).

٥٣ ـ حقوق الإنسان في الإسلام، محمد الزحيلي، (دمشق، دار ابن كثير، ١٤١٨هـ).

٥٤ ـ خارج المكان، إدوارد سعيد، ترجمة: فواز طرابلسي، ط١ (بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٠م).

٥٥ ـ دفاعاً عن إدوارد سعيد، فخري صالح، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٠م).

٥٦ ـ الدين ـ بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، د. محمد عبد الله دراز، (الكويت: دار القلم).

٥٧ ـ ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، (لندن ـ قبرص، رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢م).

٥٨ ـ ربحت محمداً ولم أخسر المسيح، د. عبد المعطي الدالاتي، (دمشق، مؤسسة الرسالة والشركة المتحدة للتوزيع).

٥٩ ـ رب الزمان، سيد القمني، (القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٨م).

٦٠ ـ الرد بالكتابة ـ النظرية والتطبيق في آداب المستعمرات القديمة، بيل أشكروفت وآخرون، ترجمة: د. شهرت العالم، (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠٠٦م).

٦١ ـ رؤية إسلامية للاستشراق، أحمد عبد الحميد غراب، ط٢ (بيرمنجهام، المنتدى الإسلامي، ١٤١١هـ).

٦٢ ـ السلطة والفقهاء في إمارة الترارزة خلال القرن التاسع عشر الميلادي، محمد الأمين ولد سيد أحمد، رسالة ماجستير، (المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٩٨م).

٦٣ ـ سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، المكتبة العلمية).

٦٤ ـ سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت، المكتبة العصرية).

٦٥ ـ سوسيولوجيا الأدب، روبير إسكاربيه، ترجمة: آمال عرموني، (بيروت، منشورات عويدات، ط٢، ١٩٨٣م).

٦٦ ـ الشرق والغرب محددات العلاقات ومؤثراتها، د. علي بن إبراهيم النملة، (الرياض، ط١، ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

٦٧ ـ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (بيروت، دار ابن كثير، ط١، ٢٠٠٢م).

٦٨ ـ صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة، دار الحديث، ط١، ١٩٩١م).

٦٩ - **صدام ما بعد الحداثة: إدوارد سعيد وتدوين التاريخ**، شيلي واليا، ترجمة: عفاف عبد المعطي، (القاهرة، دار رؤية، ط١، ٢٠٠٦م).

٧٠ - **صور المثقف**، إدوارد سعيد، ترجمة: غسان غصن، (بيروت، دار النهار، ١٩٩٦م).

٧١ - **ظاهرة الاستشراق مناقشات في المفهوم والارتباطات**، علي إبراهيم النملة، (الرياض، مكتبة التوبة، ط٢، ١٤٢٤هـ).

٧٢ - **العالم والنص والناقد**، إدوارد سعيد، ترجمة: عبد الكريم محفوض، (منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠م).

٧٣ - **العرب والإسلام**، روم لاندو، ترجمة: منير البعلبكي (بيروت، دار العلم، ط٢، ١٩٧٧م).

٧٤ - **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، د. سفر بن عبد الرحمٰن الحوالي، (الكويت، الدار السلفية للنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ).

٧٥ - **العلمانية وثمارها الخبيثة**، محمد شاكر الشريف، (الرياض، دار الوطن، ط١، ١٤١١هـ).

٧٦ - **العلمانية وموقف الإسلام منها**، د. حمود الرحيلي، على الرابط:
http://www.saaid.net/mktarat/almani/40.htm.

٧٧ - **العلمانيون والقرآن الكريم**، د. أحمد إدريس الطعان، (الرياض، مكتبة ابن حزم للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م).

٧٨ - **علم التناص المقارن**، عز الدين المناصرة، (الأردن، دار مجدلاوي، ط١، ١٤٢٧هـ).

٧٩ - **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي، (القاهرة، دار الريان للتراث، ط١، ١٩٨٧م).

٨٠ - **الفرق والمذاهب المسيحية منذ ظهور الإسلام إلى اليوم**، سعد رستم، (دمشق: دار الأوائل، ط١، ١٤٢٥هـ).

٨١ - **فرويد وغير الأوروبيين**، إدوارد سعيد، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٤م).

٨٢ - **الفكر الإسلامي قراءة علمية**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م).

٨٣ - **فلسفة ديكارت ومنهجه**، مهدي فضل الله، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط٣، ١٩٩٦م).

٨٤ ـ **في ظلال القرآن**، سيد قطب، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٥، ١٣٨٦هـ).
٨٥ ـ **في نظرية الأدب**، د. شكري عزيز ماضي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ٢٠٠٥م).
٨٦ ـ **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١، ٢٠٠١م).
٨٧ ـ **قصة الفلسفة**، ول ديورانت، ترجمة: د. فتح الله محمد المشعشع، (بيروت، مكتبة المعارف، ط٦).
٨٨ ـ **قضية البنيوية: دراسة ونماذج**، د. عبد السلام المسدي (تونس: المطبعة العربية، ١٩٩١م).
٨٩ ـ **القضية الفلسطينية والمجتمع الأمريكي**، دون مترجم، ط٢ (بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٦م).
٩٠ ـ **كتابة البحث العلمي**، د. عبد الوهاب أبو سليمان، (جدة، دار الشروق، ط٢، ١٤١٨هـ).
٩١ ـ **الكشاف الفريد عن معاول الهدم ونقائض التوحيد**، خالد محمد علي الحاج، (قطر، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).
٩٢ ـ **الكنز، معجم فرنسي ـ عربي**، جروان السابق (بيروت).
٩٣ ـ **كواشف زيوف**، عبد الرحمٰن الميداني، (دمشق، دار القلم، ط١، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م).
٩٤ ـ **ما بعد الحداثة، دراسة في المشروع الثقافي الغربي**، د. باسم علي خريسان، (دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦م).
٩٥ ـ **ماركس في استشراق إدوارد سعيد، هل القلب للشرق والعقل للغرب**، مهدي عامل، (بيروت، دار الفارابي، ١٩٩٠م).
٩٦ ـ **الماركسية وإيديولوجية اليسار الصهيوني في الغرب**، أنور مغيث، (القاهرة، دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، ١٩٩٢م).
٩٧ ـ **مباحث في علوم القرآن**، مناع القطان، (القاهرة، مكتبة وهبة، ط٧).
٩٨ ـ **المثقف والسلطة**، إدوارد سعيد، ترجمة: د. محمد العناني، ط١ (القاهرة، دار رؤية، ٢٠٠٦م).
٩٩ ـ **المجتمع الإنساني في ظل الإسلام**، محمد أبو زهرة، (جدة، الدار السعودية، ط٢، ١٤٠١هـ).

١٠٠ ـ مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، (القاهرة، دار الشروق، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م).

١٠١ ـ المستشرقون والدراسات القرآنية، محمد حسن الصغير، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٠٦هـ).

١٠٢ ـ المستشرقون، نجيب العقيقي، (القاهرة، دار المعارف، ط٥، ٢٠٠٦م).

١٠٣ ـ مسند الإمام أحمد، الإمام أحمد بن حنبل، (الرياض، بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م).

١٠٤ ـ معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط١، ١٩٩٢م).

١٠٥ ـ المعجم الفلسفي، جميل صليبا، (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ١٩٧٨م).

١٠٦ ـ المعجم الفلسفي، د. عبد المنعم حنفي، (القاهرة، الدار الشرقية، ط١، ١٩٩٠م).

١٠٧ ـ المعجم الفلسفي، مراد وهبة، (القاهرة، دار قباء الحديثة، ٢٠٠٧م).

١٠٨ ـ معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، أحمد زكي بدوي (بيروت، مكتبة لبنان، ١٩٨٦م).

١٠٩ ـ مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، د. الزواوي بغورة، (مصر، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٠م).

١١٠ ـ مقدمة في علم الاستغراب، حسن حنفي، (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط٢، ٢٠٠٠م).

١١١ ـ من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، محمد أركون، ترجمة: هاشم صالح، (بيروت، دار الساقي، ط١، ١٩٩٣م).

١١٢ ـ مناهج البحث، غازي عناية، (الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، ١٤٠٤هـ).

١١٣ ـ مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٩هـ).

١١٤ ـ الموجز في الأديان، ناصر القفاري وزميله، (الرياض، دار الصميعي للنشر، ط١، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م).

١١٥ ـ موسوعة الأعلام، خير الدين الزركلي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م).

١١٦ ـ موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأعاجم، روني إيلي ألفا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٢م).

١١٧ ـ موسوعة السياسة، عبد الوهاب الكيالي، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط٣، ١٩٩٠م).

١١٨ ـ الموسوعة العربية العالمية، (الرياض، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م).

١١٩ ـ الموسوعة العربية الميسرة، إشراف: محمد شفيق غربال، (مصر، دار الجيل، ١٩٩٥م).

١٢٠ ـ موسوعة المستشرقين، د. عبد الرحمٰن بدوي، (بيروت، دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٩٣م).

١٢١ ـ موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، عبد الوهاب المسيري، (القاهرة، دار الشروق، ط١، ١٩٩٩م).

١٢٢ ـ الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، إشراف: د. مانع الجهني، (الرياض، دار الندوة العالمية، ط٤، ١٤٢٠هـ).

١٢٣ ـ موقف الإسلام من العلمانية، د. صلاح الصاوي (١٤٢٧هـ ـ ٢٠٠٦م).

١٢٤ ـ موقف الإسلام من نظرية ماركس للتفسير المادي للتاريخ، أحمد العوايشة، رسالة ماجستير، (جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ١٣٩٩ ـ ١٤٠٠هـ).

١٢٥ ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، يحيى بن شرف النووي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط٢، ١٣٩٢هـ).

١٢٦ ـ ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر، د. الزواوي بغوره، (بيروت، دار الطليعة، ط٢، ٢٠٠٧م).

١٢٧ ـ ميشيل فوكو مسيرة فلسفية، أوبير دريفوس، وبول رابينوف، ترجمة: جورج أبي صالح، (لبنان، مركز الإنماء القومي).

١٢٨ ـ الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، أبي بكر بن محمد المالكي، (بيروت، دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٧م).

١٢٩ ـ نبوة محمد في الفكر الاستشراقي المعاصر، د. لخضر شايب، (الرياض، مكتبة العبيكان، ط١، ٢٠٠٢م).

١٣٠ ـ نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، محمد شحرور، (دمشق، دار الأهالي، ط ١، ٢٠٠٠م).

١٣١ ـ **نحن والتراث**، محمد عابد الجابري، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط٤، ١٩٨٥م).

١٣٢ ـ **النص، السلطة، الحقيقة**، نصر حامد أبو زيد، (بيروت، المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٥م).

١٣٣ ـ **نظائر ومُفارقات: استكشاف في الموسيقى والمجتمع**، إدوارد سعيد ودانيال بارنبويم، ترجمة: د. نائلة قلقيلي حجازي، ط١ (بيروت، دار الآداب، ٢٠٠٥م).

١٣٤ ـ **نقد الخطاب الديني**، نصر حامد أبو زيد، (القاهرة، مكتبة المدبولي، ط٣، ١٩٩٥م).

١٣٥ ـ **نهاية عملية السلام: أوسلو وما بعدها**، إدوارد سعيد، (بيروت، دار الآداب، ط١، ٢٠٠٢م).

١٣٦ ـ **الوجودية**، جون ماكوري، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، (القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م).

١٣٧ ـ **الوحي والواقع: دراسة في أسباب النزول**، حسن حنفي، ضمن كتابه هموم الفكر والوطن، (القاهرة، دار قباء، ١٩٩٦م).

المقالات:

١ ـ **الأدب والمجتمع**، د. صبري حافظ، القاهرة: مجلة فصول، العدد: ٢، يناير ١٩٨١م.

٢ ـ **الاعتراضات على سعيد بين التهافت والتحزب والتحليل**، إبراهيم فتحي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م.

٣ ـ **إدوارد سعيد لو كان مسلماً لترحمنا عليه**، د. محمد حامد الأحمر، صحيفة العصر الإلكترونية، ٢٧/٩/٢٠٠٣م.

٤ ـ **إدوارد سعيد ناقداً عالمياً منظوره الطباقي في الدراسة المقارنة**، د. عبد النبي اصطف، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر.

٥ ـ **إدوارد سعيد والقضية الفلسطينية**، حسن نافعة، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م.

٦ ـ **إدوارد سعيد ومفارقة الهوية، السفر إلى الداخل.. إلى الضحية**، عمر كوش، ضمن كتاب إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر.

٧ ـ أنطونيو غرامشي وإدوارد سعيد: إشكالان مختلفان، فيصل درَّاج، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م، ص١٣١ ـ ١٣٢.

٨ ـ بيتي العتيق الجميل وأكاذيب إدوارد سعيد، جستس رايد فاينر، مجلة كومنتري، عدد شهر أيلول، ١٩٩٩م، المقالة مترجمة في كتاب: دفاعاً عن إدوارد سعيد.

٩ ـ التوجه الإنساني تحليل مفهومي، د. عاطف أحمد، مجلة النزعة الإنسانية في الفكر العربي، من إصدارات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، ١٩٩٩م.

١٠ ـ الثقافة كممارسة نقدية، حسن خضر، ضمن كتاب إدوارد سعيد طائر القدس المهاجر.

١١ ـ دنيوية «النص الأدبي لدى إدوارد سعيد»: قراءة في المصطلح، جمال مقابلة وعلي عشا، مجلة اتحاد الجامعات العربية للآداب ـ تصدر عن جمعية كليات الآداب في الجامعات الأعضاء في اتحاد الجامعات العربية ـ (الأردن، العدد الثاني، ٢٠٠٨م).

١٢ ـ دليل بيليوجرافي لإدوارد سعيد، ياسمين رمضان، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م.

١٣ ـ سعيد وماركس والاستشراق، أنور مغيث، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م.

١٤ ـ صديقي الحميم إدوارد سعيد.. وداعاً، نعوم شومسكي، ضمن كتاب إدوارد سعيد الطائر المهاجر.

١٥ ـ صوت فائق الروعة، عبد الوهاب المسيري، صحيفة المستقبل، العدد: ١٤١٠، الجمعة، ٢٦ أيلول ٢٠٠٣م.

١٦ ـ ضمير المثقف الإنسان، د. عبد الله الغذامي، صحيفة الحياة عدد: ٢٦/٩/ ٢٠٠٣م.

١٧ ـ طباق، محمود درويش، ضمن كتاب إدوارد سعيد الطائر المهاجر.

١٨ ـ العالم كله خسره، صادق جلال العظم، صحيفة المستقبل، العدد: ١٤١٠، الجمعة، ٢٦ أيلول ٢٠٠٣م.

١٩ ـ عن إدوارد سعيد الذي لم يكن خارج المكان، كمال أديب، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر، ص٣٤٥.

٢٠ ـ فلسفة التاريخ والتطور الاجتماعي، إبراهيم الحيدري، صحيفة الوسط البحرينية، العدد: ٢٧٠٩، ٥/٢/٢٠١٠م.

٢١ ـ قراءة في كتاب «مسألة فلسطين»: لإدوارد سعيد، إلياس خوري، ضمن كتاب إدوارد سعيد الطائر المهاجر.

٢٢ ـ قراءة في كتابه الأخير «الإنسانية والنقد الديموقراطي»، إدوارد سعيد يواجه المركزية الغربية بالثقافات الأخرى، فخري صالح، ضمن كتاب: إدوارد سعيد الطائر المهاجر.

٢٣ ـ قراءة لبعض مفاهيم إدوارد سعيد النقدية، دعاء نبيل إمبابي، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م.

٢٤ ـ مدرسة كونتري في التزييف، كريستوفر هيتشنز، مجلة: ذا نيشن، ٧ أيلول، ١٩٩٩م، المقالة مترجمة في كتاب: دفاعاً عن إدوارد سعيد.

٢٥ ـ المقاومة الثقافية والسلطة: سعيد وباختين، نهال محمد النجار، مجلة البلاغة المقارنة ـ ألف ـ، الجامعة الأمريكية المفتوحة بالقاهرة، العدد: ٢٥، ٢٠٠٥م.

٢٦ ـ ينتمي إلى الإنسانية، د. نصر حامد أبو زيد، صحيفة المستقبل، العدد: ١٤١٠، الجمعة، ٢٦ أيلول ٢٠٠٣م.

المراجع الأجنبية:

1 - ASHCROFT, B., AHLUWALIA, PAL, EDWARD SAID 2001. Routledge Critical Thinkers, London, Routledge. pp. 13-48

2 - BAKKER, E. J. 1999. Mimesis as Performance: Rereading Auerbach's First Chapter. Poetics Today, 20, 11-26.

3 - BALDICK, C. 1996. «Realism». Oxford Concise Dictionary of Literary Terms, New York, Oxford University Press. pp. 184.

4 - Conrad, Joseph. Martin Seymour-Smith, 1990 ed. The secret agent. Penguin Classics. pp. 1.

5 - LEWIS, B. 1982. The Question of Orientalism, In New York Times Review of Books. pp. 49-56.

6 - Orton Dauwen Zabel, «Conrad, Joseph», Encyclopedia Americana, 1986 ed., vol. 7, pp. 606.

7 - SAID, E. 1999a. «Defamation, Zionist Style». Al-Ahram Weekly, 26.

8 - SAID, E. W. 1999b. Out of place: a memoir. New York: Alfred A. Knopf.

9 - SAID, E. W. 1998. Between Words, London Review of Books, 20:9.

10 - SHAHEEN, G. J.(2001) «Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People». Canada: Olive Branch Press.

المراجع الإلكترونية:

١ ـ الموسوعة العربية، مرتبطة برئاسة الجمهورية العربية السورية، إشراف: أ.د. محمد عزيز شكري، على الرابط:
http://www.arab-ency.com/index.php.

٢ ـ مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق، إشراف: د. مازن مطبقاني، على الرابط:
http://www.madinacenter.com/

فهرس الموضوعات

الموضوع — الصفحة

الموضوع	الصفحة